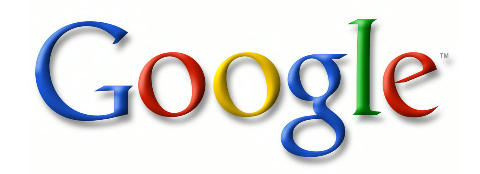


ZUR FEIER

DES

REFORMATIONSFESTES

UND ZUM

RECTORWECHSEL

LADET

DER RECTOR DER UNIVERSITÄT

D. MAX HEINZE

DURCH DEN

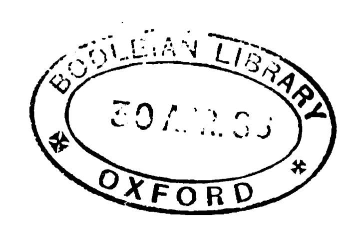
DESIGNIRTEN DECAN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄT

D. CHRISTOPH ERNST LUTHARDT

EIN.

MELANCHTHONS ARBEITEN IM GEBIETE DER MORAL.

LEIPZIG 1884,
DRUCK VON ALEXANDER EDELMANN,
UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKER.


BODLEIAN LIBRARY
OXFORD

Am 31. Oktober d. J. wird die Universität in ihrer Kirche das Gedächtniss der Reformation festlich begehen, worauf der Student der Theologie STEPHAN VOLLERT aus Clodra in derselben Kirche gemäss einer ehrwürdigen Stiftung eine lateinische Rede halten wird über das Thema *Quid Lutherus de potestate civili censuerit.*

Nach dieser kirchlichen Feier wird in der Aula der Universität der derzeitige Rektor D. ph. MAX HEINZE über das verflossene Jahr seines Rektorats Bericht erstatten und das Rektorat seinem erwählten und bestätigten Nachfolger dem Geheimen Rath D. jur. BERNHARD WINDSCHEID feierlich übergeben.

Zu dieser Feier werden die Mitglieder sowie die Gönner und Freunde der Universität hiermit geziemend eingeladen.

Leipzig, den 20. Sonntag nach Trin. 1884.

Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral.

Melanchthon war ein vorzugsweise ethisch gerichteter Geist. Der ethische Gesichtspunkt beherrschte vor Allem auch seine theologischen Arbeiten. Er hat wohl auch spekulative Versuche gemacht, wie seine bekannte Erklärung der Trinität durch die Begriffe *λόγος* und *εἰκών* in der Anwendung auf den Sohn und der *voluntas amoris* in der Anwendung auf den heiligen Geist beweist.[1] Und noch auf seinem Todtenbette freute er sich darauf, in jenem Leben Licht über die Geheimnisse des christlichen Glaubens zu erhalten.[2] Aber auch diesen Fragen gibt er alsbald eine praktische Wendung, wie ihm das Hauptinteresse in der Frage von der Gottheit Christi die göttliche Anrufung desselben ist und er die Erörterung über die Trinität in eine Anweisung und Formel des Gebets zu den drei Personen der Gottheit ausgehn lässt.[3] Und so ist der beherrschende Gesichtspunkt seiner theologischen Arbeiten überhaupt immer der ethische und praktische, wie er diess selbst als das Ziel und den Beweggrund derselben bezeichnet in dem bekannten Worte: *ego mihi ita conscius sum, non aliam ob causam unquam τεθεολογηκέναι nisi ut vitam emendarem.*[4]

1) *Pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia. Haec igitur imago est secunda persona. Dicitur λόγος, quia cogitatione generatur; dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae. — Ut autem filius nascitur cogitatione, ita spiritus s. procedit a voluntate patris et filii; voluntatis est enim agitare, diligere, sicut et cor humanum non cogitationes sed spiritus seu halitus gignit. Loci* 1543. *Corp. Ref.* XXI. p. 615 *sq.* u. ö.

2) Unter den *causae, cur minus abhorreas a morte*, welche er wenige Tage vor seinem Tode auf ein Blättchen schrieb, befand sich auch: *disces mira illa arcana, quae in hac vita intelligere non potuisti: cur sic simus conditi, qualis sit copulatio duarum naturarum.*

3) C. R. XXI. p. 637.

4) An Camerarius 22. Jan. 1525. C. R. I, 722.

Das gibt seinen dogmatischen Ausführungen ihre wohlthuende praktische Haltung und Anwendung, sowie ihre klare Verständlichkeit. Freilich lag darin auch die Versuchung zu einer gewissen Oberflächlichkeit, sofern jener praktische Gesichtspunkt ihn leicht hinderte, den Fragen tiefer auf den Grund zu gehen und den letzten Problemen ins Angesicht zu schauen. Wie er für seinen Stil, zumal in der späteren Zeit, gern jenes Wort Dürers, *simplicitatem summum esse artis decus,* als Regel anwandte, so entsprach es seiner Natur überall die Mitte und das Mass zu suchen: *amo mediocritatem* war sein aristotelischer Grundsatz; während Luther die Gedanken mit rücksichtsloser Energie bis in ihre letzten Konsequenzen und in ihre ersten Anfänge verfolgte, darüber freilich auch in Einseitigkeiten der augenblicklichen Fassung des Gedankens sich verirren konnte. Aber nicht bloss jene Gefahr einer gewissen Oberflächlichkeit, sondern auch geradezu des dogmatischen Irrthums lag Melanchthon nahe, wenn sich der ethische Gesichtspunkt an die Stelle des dogmatischen setzte, da wo er nicht hingehörte. Darin lag der Grund seiner Verirrung in der Frage über das Verhältniss, in welchem der göttliche und der menschliche Faktor zu einander stehen, wenn es sich um die Bekehrung und das gute Werk von Seite des Menschen handelt. Die Berechtigung, mit welcher etwa die Predigt sich an die eigene sittliche Energie des Christen wendet und welche der wissenschaftlichen Betrachtung innerhalb der christlichen Ethik eignet, wo wir es mit solchen zu thun haben, welche bereits unter der Einwirkung christlicher Einflüsse stehen, wird alsbald zum Irrthum, wenn diese Betrachtungsweise ohne Weiteres auch auf die dogmatische Behandlung übertragen wird, welche es mit dem inneren Kausalverhältniss des göttlichen zu dem menschlichen Faktor zu thun und in diesem Zusammenhang jenem dann die alleinige begründende Kausalität zuzuweisen hat. Und wie hier, so macht sich die ethische Betrachtungsweise noch an verschiedenen anderen Orten innerhalb der Dogmatik geltend, wie in der — wenn auch nur vorübergehenden — Bestimmung der *bona opera* zur *justificatio* als *conditio sine qua non* derselben, oder in der Sakramentslehre u. s. w. Ja, man kann sagen, der ganze Charakter der Melanchthonschen Dogmatik in ihren Vorzügen und in ihren Schwächen und Irrthümern, erklärt sich aus der Herrschaft des ethischen Gesichtspunktes.

Dieser liegt ferner auch seinem praktischen kirchlichen Verhalten als

Motiv zu Grunde und bestimmt dasselbe. Seine Betonung der *disciplina*, seine Scheu vor allem „kyklopischen" Wesen, seine Werthschätzung der überkommenen Sitte und Tradition, auch seine bekannte Nachgiebigkeit in den sogenannten kirchlichen Adiaphoris und was sonst dem Aehnliches sein kirchliches Verhalten charakterisirt, hat seine letzten Gründe wie einerseits in seiner Naturart so anderseits in den ethischen Motiven, welche für sein Verhalten massgebend waren.

Es war natürlich, dass einem so Gearteten die Beschäftigung mit der Moral und ihren Fragen besonders nahe liegen musste. Er ist sowohl für die theologische als insbesondere für die philosophische Moral thätig und von bestimmendem Einfluss gewesen. Diese Seite seiner Wirksamkeit hat bereits mehrfach Darstellung gefunden, besonders von F. K. E. Schwarz (in Jena) und Herrlinger.[1]) Aber es wird sich auch jetzt noch verlohnen darauf zurückzukommen. Das Folgende soll sowohl seine theologische als auch seine philosophische Moral vorführen, weniger in systematischer Gestalt als in einem Bericht über den Inhalt der betreffenden Schriften.

Zwar die Grundsätze der sittlichen Lebensansicht, welche im Gegensatz zur überkommenen der mittelalterlichen Kirche in den evangelischen Kreisen die herrschende wurde und von da aus auch das allgemein sittliche Bewusstsein der neuen Zeit bestimmte, hat Luther in Uebereinstimmung mit dem biblischen Christenthum festgestellt und in ihrer Anwendung nach den verschiedenen Seiten hin geltend gemacht. Aber der eigentliche Ethiker des Reformationszeitalters ist doch Melanchthon geworden. Keiner hat so wie er gerade der Behandlung ethischer Fragen sein besonderes Interesse zugewandt und ihnen so zahlreiche Arbeiten gewidmet.

Wie er in der Theologie überhaupt zumeist ausschliesslich durch Luther bestimmt und von ihm abhängig ist, so auch in der Auffassung und Behandlung der christlichen Ethik. Er ist durchweg nicht produktiv im eigentlichen Sinn gewesen, vor Allem nicht in den theologischen Fragen. Luthers mächtiger Geist ist über den jungen Humanisten gekommen und hat ihm völlig das eigene Gepräge aufgedrückt. Nur allmählich hat sich Melanchthon davon freier gemacht und ist mehr seine eigenen Wege ge-

1) Schwarz in den Studien u. Krit. 1853, I. „Melanchthon und seine Schüler als Ethiker." Herrlinger, „Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtl. Entwickelung u. s. w." Gotha 1879. S. 209—343: „Die Ethik Melanchthons"; und derselbe in der Prot. Realencykl. 2. Aufl. „Melanchthon" IX, 471 ff. besonders S. 513 ff.

gangen, wie sie ihm durch seine Natureigenthümlichkeit und durch jenes ethische Interesse vorgezeichnet waren. Während er in der Dogmatik vielfach die Spitzen der Lehre Luthers abstumpft und sich auf eine gewisse Unbestimmtheit und Allgemeinheit der Fassung als das Wesentliche zurückzieht, hat er in der christlichen Ethik die von Luther empfangenen Erkenntnisse und Motive bis zuletzt treu bewahrt und vielseitig ausgebildet. Zu selbständiger Entwickelung der theologischen Ethik ist er nicht gekommen. Was er zur theologischen Ethik gegeben hat, ist in der Hauptsache niedergelegt in seinen Locis, am ausführlichsten natürlich in der letzten Ausarbeitung derselben. Wir gehen von den Locis aus, indem wir denselben den Abriss von Melanchthons theologischer Moral entnehmen, der durch die andern dogmatisch-ethischen Schriften Ms. seine weitere Ausführung finden soll, um dann erst seine philosophische Moral folgen zu lassen. Denn von jener aus hat sich Melanchthon auf diesem Gebiet orientirt. Wenn er auch ein Freund des Aristoteles war, ehe er ein Verehrer und Schüler Luthers wurde, so hat doch dieses sein Verhältniss zu Luther zunächst seine ganze Welt der Gedanken und Interessen mit Beschlag belegt. Erst von da aus hat er dann den Weg wieder zu Aristoteles gefunden. Und wenn er nun diesen zur selbständigen Darstellung brachte, so hat er diese Darstellung doch nicht bloss unter die Beleuchtung der neuen evangelischen Erkenntniss, die er gewonnen, gestellt, sondern sie auch dieser angenähert, dass sie sich mit dieser zu einer christlichen Gesammtansicht des Lebens harmonisch zusammenschliesse. Denn das Ideal seines Lebens war ihm nicht bloss die Theologie noch bloss die Philologie oder Philosophie, sondern der christliche Humanismus.[1])

I. Die theologische Ethik.

1. Die Loci (C. R. XXI).

Das Fundament der theologischen Moral legen die Loci in der Lehre von der Sünde. Dadurch ist die Erkenntniss von der dem Menschen möglichen äusseren Gerechtigkeit der Werke in ihrem Unterschied von der inneren Uebereinstimmung des Herzens mit dem Willen Gottes, wie sie dem natürlichen Menschen unmöglich ist, vielmehr durch den heiligen Geist

1) Diess ist z. B. der richtige Grundgedanke in Ad. Plancks Säkularschrift: *Mel., Praeceptor Germaniae.* Nördlingen 1860.

erst gewirkt werden muss, gegeben. Davon geht er in seinen Locis aus.[1]) Damit hängt die Lehre vom Gesetz[2]) zusammen, welches nicht bloss das äussere Verhalten, wovon die philosophische Moral handelt, die *disciplina civilis seu philosophica,* sondern entsprechend seiner geistlichen Natur das innere Verhalten der Liebe u. s. w. gegen Gott fordert.[3]) Daran schliesst sich die *Expositio decalogi,*[4]) als der *summa doctrinae omnium virtutum,*[5]) welche die vom Gesetz gemeinte *perfecta obedientia* im einzelnen ausführt. Die 1. Tafel ordnet das Verhältniss zu Gott. Das 1. Gebot[6]) enthält die Forderung der *pietas* oder *religio* d. h. des *timor, fiducia et dilectio Dei super omnia,* woraus die *obedientia* hervorgeht, die sich im Gottvertrauen und der Hoffnung und Geduld, sowie im Frieden und der stillen Gelassenheit des Gemüths beweist,[7]) im Gegensatz zu den verschiedenen Versündigungen dagegen, von der epikuräischen Gottesleugnung oder der akademischen Gottesbezweiflung an bis zum sündigen Selbstvertrauen und der Ungeduld.[8]) Im 2. Gebot[9]) wird die *externa professio* und die *invocatio Dei* erfordert, welche wie alle Erfüllung der Gebote nur möglich ist durch die gläubige Anerkennung des Sohnes Gottes. Das 3. Gebot[10]) handelt von den *ceremoniae divinitus institutae,* deren Endzweck, worauf es vor Allem ankommt, das *ministerium docendi* und was damit zusammenhängt, ist. Darnach ist auch die Frage über den Sonntag, die hier nur kurz gestreift wird, zu beurtheilen. Die 2. Tafel[11]) geht auf das bürgerliche Leben, die *politia. Primum sancitur imperium, praecipitur obedientia. Deinde munitur pax: non occides. Muniuntur conjugia: non moechaberis. Muniuntur dominia rerum: non furtum facies. Postea constituuntur judicia et sancitur veritas in contractibus et pactis: non dicas falsum testimonium. Hi sunt fontes legum politicarum.* So ist also durch die göttliche Offenbarung auch die Ordnung des bürgerlichen Gemeinwesens gesichert und schliesst sich die Doppebeziehung, in welcher der Mensch steht — zu Gott und zur Welt — zu harmonischer Einheit zusammen. Es war ein spezifisch evangelisches Interesse, welches Melanchthon leitete. *Sed nos sciamus doceri quidem politicam vitam, sed duo adjungi. Primum meminerimus Deum auctorem esse et harum legum et vitae politicae. Ideo sciamus propter Deum obedientiam praestandam esse et includamus omnibus primum prae-*

1) p. 652 ff. 2) p. 685 ff. 3) p. 686. 4) p. 688—711. 5) p. 697. 6) p. 692 ff. 7) p. 694. 8) p. 695 ff. 9) p. 697 ff. 10) p. 700. 11) p. 701 ff.

ceptum, ut obedientiam in ceteris etiam regant timor Dei et fides. Secundo sciamus praecipi non tantum externa opera sed interiorem obedientiam.[1]) Auf diese Weise ist freilich, um im Gesetz die *summa doctrinae omnium virtutum* nachzuweisen, dasselbe nicht nur, dem Sinne des Gesetzes selbst entsprechend, verinnerlicht unter Berufung auf das 9. und 10. Gebot, in welchen M. die Berechtigung hierzu findet,[2]) sondern sind auch seine einzelnen Bestimmungen in einer Weise über ihren Rahmen hinaus ausgedehnt und verallgemeinert, welche zwar als analoge Anwendung auf verwandte Gebiete im Sinne evangelischer Denkweise, aber nicht mehr als Darlegung ihrer eigentlichen Meinung bezeichnet werden kann. Aus der Schlussdrohung und -verheissung des Dekalogs aber wird — zur Sicherstellung der durch Luther gewonnenen evangelischen Erkenntniss — gefolgert, dass *ordo politicus vere est opus Dei sicut ordo motuum coelestium.*[3])

An den Dekalog reiht sich der Abschnitt *De lege naturae.* Denn *ut lumen oculis divinitus inditum est, ita sunt quaedam notitiae mentibus humanis inditae, quibus agnoscunt et judicant pleraque.* Das ist der Ertrag der Entwickelung, den von der Stoa und ihren *κοιναὶ ἔννοιαι* an durch die Scholastik herab die Lehre von der *συνείδησις* oder der *συντήρησις* genommen und welche im gesetzgebenden Gewissen Kants u. s. w. mündet. Schon in der 1. Ausgabe der Loci hat Melanchthon im Anschluss an Röm. 2, 14 so gelehrt.[4]) Dahin gehören dann neben den sogenannten *principia speculabilia* die *principia practica ut totum discrimen naturale honestorum et turpium. Item Deo est obediendum* u. s. w. Nur dass freilich diese inneren Prinzipien — ein Zeugniss unseres göttlichen Ursprungs — durch die einwohnende Sünde verdunkelt und unwirksam gemacht sind. Dennoch aber lassen sich noch Spuren von allen Geboten in der menschlichen Natur aus der sittlichen Denkweise auch der Heiden nachweisen.[5])

Die Betrachtung, dass das Gesetz die *interior et perfecta obedientia*

---

1) p. 702. 2) p. 710. 3) p. 711.

4) C. R. XXI, 116 sq. *Est itaque lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter assentimur atque adeo quam Deus insculpsit cuiusque animo, ad formandos mores accommodata. Nam ut sunt in disciplinis theoricis ut mathematicis quaedam communia principia sive κοιναὶ ἔννοιαι ἢ προλήψεις, ita sunt in moralibus tum principia communia tum conclusiones primae etc. Has recte nominaveris leges naturae.* Wir mögen sie bezeichnen als *habitus concreatos — non inventam a nostris ingeniis sed insitam nobis a Deo regulam judicandi de moribus.*

5) p. 713 ff.

fordert, die wir doch nicht zu leisten vermögen, so dass wir dann nur durch das Evangelium gerecht werden können, führt von selbst auf die Frage *De usu legis* und zwar auf den *triplex usus*,[1]) der in der bekannten Weise abgehandelt wird. Der Behandlung und Würdigung der dem *usus politicus „seu paedagogicus"* entsprechenden *disciplina* sieht man an, welches Gewicht Melanchthon, wie diess auch von seiner Schule bekannt ist, hierauf legte. Beim *usus tertius, in renatis,* ist es charakteristisch für Melanchthon, dass er nur die Freiheit *a maledictione* (nicht auch *a coactione*) *legis*, dagegen die Verpflichtung auch der *renati ad obedientiam* betont, also — darin etwas anders als Luther — weniger die Freiheit als die Nothwendigkeit des Gehorsams hervorhebt.[2]) Während für Luthers prinzipielle Betrachtungsweise mit dem Glauben und der Rechtfertigung das neue Leben und sein Werk mit innerer Nothwendigkeit von selbst gesetzt und keine Frage mehr war, untrennbar davon, wie das Leuchten von der Sonne u. dergl., das heisst also das Sittliche als im Religiösen wesentlich mit enthalten geschaut wurde, trat für Melanchthon das Sittliche als eine besondere Grösse, wenn auch im Religiösen begründet und ermöglicht, neben dasselbe nicht bloss als innere Nothwendigkeit, sondern auch mit dem Nachdruck der Verpflichtung, des *debitum* gegen Gott. Es ist leicht zu erkennen, dass es nicht eine eigentliche Lehrverschiedenheit, sondern praktische Erwägungen waren, welche ihn veranlassten, das „Soll" nachdrücklicher zu betonen, als diess der prinzipielleren und mehr idealistischen Betrachtungsweise Luthers nahe lag. An die Erörterung über das Gesetz reiht sich die durch die doppelte Moral der römischen Kirche veranlasste Frage *De discrimine consiliorum et praeceptorum,* somit über die drei angeblichen evangelischen Rathschläge *de non vindicando, de desertione facultatum seu de paupertate, et de virginitate.*[3]) Es war ihm leicht nachzuweisen, dass diese Lehre auf der einen Seite eine ungerechte Geringschätzung des göttlichen Gesetzes sei, als ob dieses nur auf die *externa disciplina* gehe, während dieses doch von keiner Heiligkeit überboten werden könne, und auf der andern Seite eine anmassliche Erhebung thörichter menschlicher Gedanken über christliche Vollkommenheit.[4]) In Bezug auf das Verbot der *vindicta* weist er nach, dass dies zu den *praecepta* gehöre, indem sie entweder eine berufsmässige — von Seiten der Obrigkeit — und dann

1) p. 716 ff. 2) p. 719. 3) p. 719 ff. 4) p. 720.

geboten und bestätigt sei, oder eine private und dann verboten; und ferner dass mit seinem Verbot Gewalt zu gebrauchen Christus den Beruf der weltlichen Obrigkeit, die das Schwert zu führen habe, und das *ministerium ecclesiae,* welches kein *regnum mundanum* sein solle, bestimmt von einander hat sondern wollen. Die Kirche solle ihre Hülfe und Rettung von Gott erwarten.[1]) Beim zweiten Rathschlag *de paupertate* weist er darauf hin, dass das Evangelium uns vielmehr trösten wolle das Leid der Armuth recht zu ertragen, dass also die mönchische Lehre die Schriftaussagen darüber ganz verkenne und heuchlerisch verkehre, denn auch die mönchischen Gemeinschaften sind nicht und können nicht ohne Eigenthum sein, die Schrift aber bestätige das Eigenthum und seine Unterschiede. Es ist eine grosse Kunst Vermögen recht zu besitzen und anzuwenden und Armuth recht zu tragen im Gehorsam gegen Gott. Wenn die *desertio* von Gott um des Evangeliums willen verhängt ist, dann ist sie Berufserfüllung und will in Gottes Namen getragen sein; wo nicht, ist sie unfromm und gottwidrig.[2]) Die dritte Erörterung *de castitate* veranlasst ihn von der göttlichen Institution der Ehe, *propter generationem et ad vitandas vagas libidines* gestiftet, zu sprechen. Die dem Willen Gottes entsprechende eheliche Gemeinschaft *vere est castitas et mundities, — et continet exercitia fidei, dilectionis, patientiae innumera.* Es ist also das gesetzliche mönchische Cölibat Gottes Willen ganz entgegen und durchaus vom Uebel.[3]) Es sind bekannte Erkenntnisse Luthers hier herüber genommen und besonders beim 1. und 2. consilium in selbständiger Weise weiter verfolgt.

Nachdem dann Melanchthon vom Evangelium und Glauben gehandelt, kommt er im Abschnitt *De bonis operibus*[4]) *seu de nova obedientia* — in diesem Ausdrucke liebt es Melanchthon die *bona opera* als Erweisung der christlichen Sittlichkeit einheitlich zusammenzufassen — als der nothwendigen Folge der Versöhnung und des Glaubens *(necessario sequi reconciliationem debet)* wieder zu direkten ethischen Fragen. Anders verfährt er in der 1. Bearbeitung von 1521. Auf die Lehre vom rechtfertigenden Glauben lässt er einen Abschnitt *de efficacia fidei* folgen,[5]) in welchem er den Glauben als die Wurzel der Tugenden beschreibt, die als Zweige aus jener hervorwachsen, mit ausdrücklicher Zurückweisung der scholastischen Eintheilung der Tugenden, dagegen im Anschluss an 2. Petr. 1, 5—8:

---

1) p. 720 ff. 2) p. 724 ff. 3) p. 728 ff. 4) p. 762 ff. 5) p. 181 ff.

Summam habes universae vitae christianae, fidem cum fructibus suis. — Unica fides est, sensus misericordiae Dei, quae omnium bonorum operum et fons et vita et rectrix est.[1]) Aus dem Glauben erwachsen vor Allem *caritas et spes,*[2]) so dass sich in diesen drei Grundtugenden, von denen die *fides* die Wurzel der beiden andern ist, das christliche Leben einheitlich zusammenschliesst. Er folgt hierin ganz der Lehrweise Luthers,[3]) so wie sich daran wieder die erste evangelische Ethik, des Thomas Venatorius *de virtute christiana* 1529, anschliesst. Schon in der 2. Bearbeitung, von 1535, ist an die Stelle dieses Locus ein Abschnitt *de bonis operibus*[4]) getreten, welcher die Nothwendigkeit der guten Werke viel stärker betont und damit das sittliche Moment selbständiger neben das religiöse stellt. Dies macht sich besonders in jener bedenklichen Bestimmung geltend: *bona opera necessaria esse ad vitam aeternam.*[5]) Es war die Gefahr des sittlichen Quietismus, welcher die Lutherische Rechtfertigungslehre ausgesetzt war, was Melanchthon diesen Zusatz hinzufügen liess.

---

1) p. 183. 2) p. 183 ff. 3) Vgl. meine Ethik Luthers 2. A. 1875. z. B. S. 49 ff. 4) p. 428 ff.

5) XXI, 429: *non datur vita aeterna propter dignitatem bonorum operum sed gratis propter Christum. Et tamen bona opera* (spätere Ausgaben: *haec nova spiritualis obedientia*) *necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent.* Diese Bestimmung musste bei dem Misstrauen, welches Cordatus' Angriff gegen das von Cruciger gebrauchte Diktat Melanchthons in seiner Vorlesung über das Ev. Joh. 1536 hervorgerufen oder vielmehr gesteigert hatte (vgl. Luthers Aeusserungen 1536. C. R. III, 162 Anm. und Crucigers Brief an Veit Dietrich 1537 C. R. III, 784 sq.), um so bedenklicher erscheinen; wenn auch Cordatus Angriff ungerecht war, — vgl. Crucigers Brief an Cordatus C. R. III, 159 — denn Crucigers Formel bezeichnete nicht die *bona opera,* sondern die *contritio,* als *causa sine qua non justificationis.* Was Flacius Praef. zu d. Hamburg. Gutachten bei Schlüsselb. VII, 567 berichtet: *quin et illud constat non solum ex multorum viventium testimoniis sed etiam manuscriptis disputationum Lutheri exemplaribus, cum in quadam publica disputatione Vitebergae a. 36 habita contra vera eius themata, ut disputandi mos est, pro papistica sententia argumentum de operum necessitate ad salutem proponeretur: eum plus quinquies ingeminasse hanc vocem et totius collegii sui nomine: propositionem, Bona opera esse necessaria ad salutem' volumus damnatam, abrogatam, ex ecclesiis et scholis nostris penitus explosam etc.* (bei Preger, M. Flacius I, 356 f.) zeigt die Empfindlichkeit in diesem Punkt. Das Leipziger Interim mit seinem Satz von der Nothwendigkeit der guten Werke *ad salutem* und die Aufstellungen Majors konnten sie nur verschärfen. Vgl. Mel. an Maior und Eber (a. 1552) C. R. VII, 985 und 1061; und seine Abmahnung (a. 1555) nach Nordhausen VII, 410 f.

Er liess ihn aber in den späteren Ausgaben fallen und hat sich auch gegen die majoristische Formel erklärt. Aber wenn er sich seit 1543 auf eine *necessitas retinendae fidei* zurückzog und dabei bis zuletzt blieb, so ist diess doch mehr nur vorsichtigerer Ausdruck als Aenderung der Meinung. Es behielt ihm doch das sittliche Element eine grössere Selbständigkeit als es bei Luther der Fall war.

Einen viel grösseren Raum als in der 2. Bearbeitung nahm die Erörterung über die guten Werke in der 3. Bearbeitung ein. Sowohl die praktischen Erfahrungen, die er machte, als auch das Bedürfniss der lehrhaften Vollständigkeit und Klarheit haben ihn zu dieser Ausführlichkeit der Behandlung veranlasst. Hier gewinnt die Darstellung diejenige Gestalt, welche sie seitdem behielt und die uns immer wieder begegnet — welche freilich die Einheitlichkeit des christlichen Lebens nicht mehr so entschieden hervortreten liess, wie die ursprüngliche Darstellung. Es sind fünf Fragen, die er erörtert: 1. *quae opera sint facienda*, 2. *quomodo fieri possint;* 3. *quomodo placeant;* 4. *cur facienda sint;* 5. *quod sit discrimen peccatorum, cum necesse sit fateri, quod in hac vita maneant peccata in sanctis.* Diese Fünftheilung ist ihm stehende Lehrform geworden. Auf die 1. Frage antwortet er der früheren Erörterung entsprechend mit dem Hinweis auf den Dekalog, mit der doppelten Erinnerung, dass die Gebote innerlich, nicht blos äusserlich, und dass sie nicht blos als eine Summe einzelner, sondern als eine Einheit gemeint sind, sofern der Glaube die Quelle aller guten Werke ist. Denn *fides parit dilectionem Dei, qua subjicimus nos voluntati Dei; deinde sequuntur cetera bona opera juxta omnia praecepta.* So ist also dieser Glaube selbst das eigentliche gute Werk. *Est igitur praecipuum opus bonum haec·ipsa fides seu fiducia misericordiae, exercenda in omnibus vitae periculis et in omni invocatione.*[1]) In Bezug auf die 2. Frage wiederholt er[2]) was er früher schon ausgeführt, dass das äussere Verhalten einigermaassen durch die eigenen Kräfte, der innere Gehorsam aber nur durch die grundlegende Hülfe des heiligen Geistes geleistet werden könne, welchen Christus denen verleihe, die ihn darum bitten. In Betreff der 3. Frage erinnert er,[3]) dass freilich auch bei den Gläubigen noch Sünden seien, für die sie Vergebung bedürfen, dass aber doch ihre *inchoata obedientia et justitia,* soviel ihr auch an der *per-*

1) p. 763. 2) p. 765 ff. 3) p. 767 ff.

fectio legis noch fehle, doch Gott angenehm sei *propter Mediatorem. Ita propter Christum primum reconciliatur persona, postea et opera recipiuntur, et fides in utroque luceat.*[1]) Die 4. Frage nach den Gründen, aus denen gute Werke zu thun seien, beantwortet er[2]) mit dem dreifachen: *necessitas, dignitas, praemia.* Die *necessitas* aber, wohl zu unterscheiden von *coactio,* ist *mandati, debiti, retinendae fidei,* sofern durch Sünden wider das Gewissen der heilige Geist betrübt wird, *et vitandi poenas.* Die *dignitas* ist nicht etwa auf Sündenvergebung oder dergleichen zu beziehen, sondern gilt nur sofern Gott einen jeden in seinem Berufe dazu berufen hat. Hinsichtlich der *praemia* aber[3]) steht fest, dass die *bona opera*, durch den Glauben wegen des Mittlers Gott wohlgefällig, *merentur praemia spiritualia et corporalia, in hac vita et post hanc vitam,* wie denn die Schrift voll von solchen Verheissungen ist.[4]) Die 5. Frage endlich, über den Unterschied der Sünden, gab Anlass zu der Erinnerung, dass mit dem Glauben und mit dem Gnadenstand Sünden wider das Gewissen nicht zusammenbestehen können,[5]) was ebenso im ganz bestimmten Widerspruch zur römischen Lehre gesagt ist,[6]) wie dies von der ganzen hier durchgeführten Anschauung über das Verhältniss der guten Werke zum rechtfertigenden Glauben gilt — ein Gegensatz, der dann noch einer Reihe von gegnerischen Argumenten gegenüber aufrecht erhalten wird.

Im weiteren Verlauf kommt Melanchthon auf den Unterschied des *Peccatum mortale et veniale* zu sprechen.[7]) In dieser Frage schied sich die innerliche evangelische Betrachtungsweise von der äusserlichen der römischen Theologie, welche zwei *genera* von Sünden daraus machte, so dass die *peccata mortalia* zusammenflossen mit den sieben (oder acht)

1) p. 772. 2) p. 775. 3) p. 777 ff. 4) p. 778. 5) p. 780.

6) vgl. *Trident. sess. VI. c. 16. can. 28: si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti; aut fidem quae remanet non esse veram fidem, licet non sit vera; aut eum qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, a. s.* Und zu den von Alexander VIII. verurtheilten Propositionen gehört auch diese: *quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides, et etiamsi videantur credere, non est fides divina.* Denn wie z. B. die Sorbonne und Cochlaeus lehren (Lämmer, die vortrident. kath. Theologie S. 144 aus der Instruktion der Pariser Theologenfakultät v. J. 1545 und aus Cochlaeus Phil. 3, 5): „Der Glaube, die Hoffnung und die Liebe sind als drei unterschiedliche Tugenden *(virtutes distinctae)* auseinanderzuhalten; die *fides infusa* kann in einem Menschen ohne die Liebe vorhanden sein."

7) p. 816 ff.

früheren *peccata capitalia*. Es ist eines der wichtigsten Geschäfte im Beichtstuhl bei den einzelnen Sünden aus den Umständen zu bestimmen, ob sie Todsünden oder lässliche Sünden sind und darnach die Busse einzurichten, eine Unterscheidung, welche, wie die betreffenden Anleitungen zeigen, sehr unsicher ist und zu Kasuistik führt. — Anders Melanchthon. Jenen Unterschied — führt er aus — versteht nur, wer die Bedeutung der Sünde und den Zorn Gottes erkannt hat. Die sicher dahin leben, verstehen ihn nicht. Todsünde überhaupt ist jeder Zustand oder Akt, welcher dem Gesetze Gottes widerstreitet und seinen Zorn hervorruft, also die Erbsünde selbst und alle sündigen Handlungen. So viele einzelne Tugenden auch z. B. manche Heiden hatten, so standen sie doch in Todsünden, weil ihnen die für alles sittliche Handeln entscheidende Richtung auf Gott fehlte. Auch bei den Gläubigen fehlt es nicht an der sündigen Schwachheit und mannigfachen *peccata ignorantiae et omissionis,* die dem Gesetze Gottes widerstreiten und solche Klagen hervorrufen wie wir sie Röm. 7 lesen. Aber da sie ihrer Person nach von Gott angenommen sind und der neue Mensch in ihnen die Sünde beklagt, die Vergebung derselben sucht und gegen ihre ersten Regungen kämpft, so werden die Sünden in ihnen zu *peccata venialia i. e. condonata,* welche nicht den Verlust des Gnadenstandes zur Folge haben. Diesen Unterschied macht Paulus deutlich Röm. 8, 13. Wir müssen uns also hüten, dass wir uns nicht fleischlicher Sicherheit hingeben, sondern uns stets unter die Weisung und Leitung des Geistes stellen. Denn wenn wir mit Wissen und Wollen wider das Gesetz Gottes handeln, so begehen wir damit Todsünde, verlieren die Gnade, Glaube und heil. Geist und verfallen der ewigen Strafe, wenn wir uns nicht wieder zu Gott bekehren.[1]) Denn beides, böses Gewissen oder Vorsatz der Sünde und Glaube an die Gnade Gottes in Christo können nicht zusammen bestehen.[2])

Auf diese Erörterung über die Sünde folgt die Lehre von der Kirche und den Sakramenten. Diess führt zur Frage des *sacrificium* und gibt Anlass die sittliche Bethätigung der Christen unter den Gesichtspunkt des *Sacrificium eucharisticum* zu stellen,[3]) denn *praedicatio evangelii, fides, invocatio, gratiarum actio, confessio, afflictiones sanctorum, imo omnia bona opera sanctorum,* alle diese Bethätigungen der christlichen Sinnesweise sind

1) p. 820. 2) p. 821. 3) p. 873 ff.

als *sacrificia laudis* zu bezeichnen, so dass also unser gesammtes Christenleben das geistliche Opfer unsres Dankes ist, das wir Gott, ihm zum Wohlgefallen, bringen. Das ist das rechte schriftgemässe Opfer der Christen, eine Erwiderung des *sacrificium expiatorium* Christi — auch dies wieder im Gegensatz zur römischen Denk- und Lehrweise. In diesem Zusammenhang ist nun auch die Lehre von der *Poenitentia* besprochen.[1] In der 1. Bearbeitung ist die Lehre von der *poenitentia* gleich mit der von der Taufe verbunden als dem *sacramentum poenitentiae. Est enim poenitentia vetustatis nostrae mortificatio et renovatio spiritus. — Neque aliud est vita christiana nisi haec ipsa poenitentia h. e. regeneratio nostri.* Die *mortificatio* geschieht durch das Gesetz, wie oben im Abschnitt *de vi legis* nachgewiesen worden,[2] die *vivificatio per evangelium seu per absolutionem,*[3] So umfasst also die *poenitentia* das ganze Christenleben, in seinem Anfang wie in seinem Fortgang. In der 2. Bearbeitung ist die *poenitentia* von der Taufe gelöst und mit dem *sacificium eucharisticum* verbunden und als *sacramentum poenitentiae* von vornherein als Rückkehr der nach der Taufe Gefallenen zur Sündenvergebung gefasst.[4] Aehnlich nun ist sie auch in der 3. Bearbeitung behandelt. Denn sowohl in den Heiligen bleiben viele Sünden, die in steter Busse anzuerkennen sind, als auch müssen die, welche Sünden wider das Gewissen begehen, sich zu Gott bekehren, wenn sie nicht der ewigen Strafe anheimfallen sollen. So sind dies denn die beiden nöthigsten Stücke der christlichen Lehre: vom Zorn Gottes wider die Sünde und von der Vergebung der Sünden. Die *poenitentia* oder *conversio* besteht also aus der *contritio* und *fides,* wozu dann als drittes die *nova obedientia* kommt.[5] So handelt denn das folgende von der *contritio*[6] und von der *fides,*[7] jene bestehend in den *pavores conscientiae agnoscentis iram Dei adversus nostra peccata et dolentis propter peccatum*, und auch wieder geradezu mit der *poenitentia* identificirt; diese in der Gewissheit der Sündenvergebung um Christi willen bestehend, welche die nöthige *consolatio* in den *terrores* hinzubringt, und ohne welche diese zur *desperatio* würden. Dadurch unterschied sich die Busse des Petrus von der des Judas und unterscheidet sich der *timor filialis* vom *servilis.* Unsere Sünden aber zu erkennen, kann uns der Dekalog als Spiegel dienen. Und so

1) p. 876 ff. 2) p. 147 ff. 3) p. 215. 4) p. 485. 5) p. 877.
6) p. 883 ff. 7) p. 886 ff.

gibt denn Melanchthon in dem Abschnitt *de confessione* eine Anleitung dazu.[1]) Da in der römischen Lehre mit *contritio* und *confessio* auch die *satisfactio* verbunden wird, so gab diess Melanchthon Anlass, die falsche Mönchslehre von den Satisfactionen zurückzuweisen[2]) und die rechte Lehre von der *mortificatio* entgegenzustellen, welche im *verus dolor in contritione aut patientia continens veras afflictiones* besteht,[3]) wozu dann noch *alia quaedam voluntaria diligentia coërcendi carnem* kommt, *videlicet temperantia in cibo etc.*, *sedulitas in laboribus, acris intentio in studia, precationem el alia negotia vocationis etc.*[4]) — der rechte evangelische Begriff die Askese. Damit hängt ein späterer (XVIII) *locus* eng zusammen: *De calamitatibus et de cruce et de veris consolationibus*, der in der 2. Bearbeitung hinzugekommen und hier nun sehr eingehend behandelt ist.[5]) Ueber die unzähligen Leiden des irdischen Lebens haben zu allen Zeiten die Dichter und Philosophen geklagt und nachgedacht, aber erst das Evangelium hat die rechten Ursachen und Zwecke enthüllt, auf der einen Seite in der Sünde, dem Teufel und Gottes Zorn, auf der andern in der Hinweisung auf das ewige Leben, unserer Aufgabe der Prüfung und Bewährung und der Hülfe Gottes. Darin liegen denn auch die Tröstungen über das Leid und die Aufforderung zur entsprechenden Tugend der *patientia seu tolerantia* — *ἀνεξικακία* —, in welcher wir hier unseren Gehorsam zu beweisen haben.[6]) Das Leiden ist aber 1. Strafleiden, *τιμωρία*, für gewisse Sünden, 2. Bewährungsleiden, *δοκιμασία*, 3. Bekenntnissleiden, *μαρτύριον*, endlich 4. Sühnleiden, *λύτρον*, dies aber nur bei Christo.[7])

Mit der Lehre vom Leiden gehört enge zusammen die vom Gebet. Und so schliesst denn Melanchthon, wie in der 2. Bearbeitung, den (XIX) Locus *De invocatione Dei seu de precatione* an.[8]) Nur das Evangelium lehrt uns das wahre Gebet, weil den wahren Gott in seiner Offenbarung, und die Gewissheit der sündenvergebenden Gnade. Zum wahren Gebet gehört 1. dass es an den wahren Gott gerichtet ist, der uns hören kann und will, 2. im Gehorsam gegen seinen Willen, welcher das Gebet haben will, 3. im Hinblick auf seine Verheissungen, 4. im festen Vertrauen auf dieselben,[9]) und zwar dürfen wir bei Bitten um geistliche Dinge unbedingte Gewissheit, aber auch bei Bitten, die sich auf das irdische Leben beziehen, allgemeines Vertrauen *(fides generalis)* zu Gott haben,[10]) nur dass

1) p. 896 ff. 2) p. 901 ff. 3) p. 910. 4) p. 911. 5) p. 934—955. 6) p. 952. 7) p. 953 f. 8) p. 955 ff. 9) p. 957 ff. 10) p. 960 f.

Gott in *modus et tempus* der Erhörung unseren Glauben übt.[1]) Nachdem Melanchthon noch eine Reihe einzelner Erinnerungen gegeben, fügt er[2]) eine kurze Erklärung des V. U. hinzu.

Das Bisherige hatte sich auf die Kirche bezogen, so geht denn das Folgende auf das bürgerliche Leben über und der XX Locus handelt *De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum.*[3]) Schon die 1. Bearbeitung hatte dies Thema, aber nur kurz, besprochen und zwar so, dass sie die *magistratus civiles* und *ecclesiastici* mit einander verband. Eine Sonderung der beiden und eine eingehendere Behandlung der Frage über die bürgerliche Rechtsordnung war bereits bei der 2. Bearbeitung durch die fanatischen Grundsätze der Anabaptisten nahe gelegt, welche aus falsch verstandener Geistlichkeit das ganze bürgerliche Wesen verwarfen und so eine *barbarica politia* einführten, da doch die Ordnungen des bürgerlichen Lebens nicht blos nothwendig, sondern auch von Gott geordnet sind, *ut in iis luceant nostra fides, invocatio et confessio, et ut sint exercitia obedientiae, quam lex Dei postulat, et mutuae dilectionis.*[4]) Denn fürs erste gilt von der Ehe und von der bürgerlichen Ordnung, dass sie von Gott gewollt sind; *res sunt a Deo aeterno institutae et approbatae expressa voce divina, et quantum boni in politico ordine manet, servatur Deo juvante. Voco autem politicum ordinem — non injustas perturbationes sed ipsas leges cum ratione congruentes, conjungentes societatem civilem, ut multitudini certi homines praesint; item contractus, judicia, legitimas poenas, depulsionem latrociniorum, militiam,*[5]) also das ganze Gebiet des Rechts, des öffentlichen und des Privatrechts, und der öffentlichen Sicherheit. Von da aus widerlegen sich die anabaptistischen *deliria,* welche dies ganze bürgerlich rechtliche Gebiet dem Christen verbieten wollten.[6]) Haben doch auch gar manche wahre Verehrer Gottes grosse Reiche regiert, dem bürgerlichen Gemeinwesen zum Dienst und der Kirche zur Herberge.[7]) Also sollen wir dies ganze Gebiet ehren als *dona Dei* und als eine Stätte, in welcher wir unsern Gehorsam gegen Gott, unsere Verehrung Gottes und gegenseitige Liebe zu beweisen haben,[8]) und in welchem auch Gott und seine Gerechtigkeit sich augenscheinlich offenbart.[9]) Das Evangelium verneint also dieses ganze Gebiet nicht, sondern erkennt es an. Das verkennen nur die, welche die

1) p. 964. 2) p. 973 ff. 3) p. 984 ff. 4) p. 985. 5) p. 991.
6) p. 994. 7) p. 995. 8) p. 996. 9) p. 997.

innerliche Natur des Evangeliums und seiner Gerechtigkeit verkennen *(qui ignorant veram evangelii doctrinam de justitia interiore)*[1]) — lauter Sätze, welche dem Mittelpunkt der reformatorischen Erkenntniss entnommen sind. Denn jede äusserliche oder theokratische Fassung des Christenthums kommt in Konflikt mit den äusseren Rechtsordnungen des Lebens. Die reformatorische Erkenntniss der Glaubensgerechtigkeit vor Gott und ihrer centralen Bedeutung für das Wesen des Christenthums ist es, welche das richtige Verhältniss zu jenem Gebiete ermöglicht gegenüber den mannigfachen römischen und sektirerischen Verirrungen. Hier machen sich die ursprünglichen Motive der reformatorischen Erkenntniss Luthers kräftig und voll geltend, im Gegensatz sowohl gegen das mittelalterliche System der hierarchischen Theokratie als gegen das Mönchsideal des römischen, wie in seiner Weise auch des anabaptistischen Christenthums und seiner Nachwirkungen in falschem Pietismus. Dieser evangelische Gegensatz hat sich dann auch in den Schlussbestimmungen der Konkordienformel in dankenswerther Weise niedergelegt (Art. XII) und ist dadurch ein unveräusserliches Eigenthum der gesunden kirchlichen Denkweise geworden und geblieben und von da aus in das allgemeine sittliche Bewusstsein übergegangen. Bei dieser Betrachtung der Würde der bürgerlichen Rechtsordnung und der Verträglichkeit des Evangeliums mit derselben, sowie den hieraus sich ergebenden beiderseitigen Pflichten verweilt denn auch Melanchthon in sehr eingehender Erörterung,[2]) wie man sieht, mit besonderer Liebe.

Eine wesentlich niedrigere Würde als die bisher erörterten Pflichten des bürgerlichen Lebens nehmen die *Ceremoniae humanae in ecclesia* (XXI)[3]) ein. Trotz allem Missbrauch, dem die Lehre von der christlichen Freiheit ausgesetzt ist, ist doch dieser vorderste Gesichtspunkt hierbei stets festzuhalten, aber freilich auch jener Missbrauch zu strafen. Melanchthon stellt aber zur Beurtheilung der kirchlichen Gebräuche drei Regeln auf: 1. keine menschliche Ordnung hat ein Recht wider Gottes Ordnung; 2. es gibt zwar Adiaphora in kirchlichen Dingen, da sich aber an die gesetzlichen Vorschriften solcher Mitteldinge leicht allerlei Irrthümer knüpfen — er hat römische Irrthümer im Sinn — so muss man gegen diese mit der Lehre kämpfen;[4]) 3. die Adiaphora in den gereinigten Kirchen dagegen sollen um der guten Ordnung willen beobachtet werden, nur dass sich nicht die

1) p. 1000. 2) p. 1000—1015. 3) p. 1015 ff. 4) p. 1019.

Vorstellung von Gerechtigkeit oder Nothwendigkeit und dergl. damit verknüpfe.[1]). Da von jenen römischen Ordnungen sich viele auf die sogen. *Mortificatio carnis* beziehen, so nimmt Melanchthon Anlass in diesem Zusammenhang hiervon zu handeln[2]) und den römischen *ἐθελοθρησκείαι* den biblischen Begriff derselben gegenüberzustellen: *mortificatio significat aut patientiam mandatam a Deo in veris doloribus, sensu irae Dei, pavoribus et afflictionibus, aut temperantiam mandatam a Deo frenantem cupiditates.*[3]) Um des Zusammenhangs ferner willen, in welchem dieses ganze Gebiet mit der Frage des Aergernisses steht, folgt die Abhandlung *De scandalo*[4]), d. h. dem Anstoss, den man einem andern gibt und wodurch derselbe in seinem Glauben oder sittlichen Leben geschädigt wird. Denn von dem, pharisäischen, Aergerniss, das man nimmt an der heilsamen Lehre und dergl. und durch welches man sich nicht abhalten lassen darf die Wahrheit zu bekennen und die Folgen eben Gott befehlen,[5]) ist das Aergerniss zu unterscheiden, das man gibt durch solche Lehre oder böses Beispiel. Solches Aergerniss ist Sünde und darum mit grossem Ernst zu meiden.[6]) In Betreff der Adiaphora aber gilt christliche Freiheit. Es ist wie eine Reminiscenz an Luthers Auftreten in Wittenberg gegen die Zwickauer Stürmer, wenn Melanchthon daran erinnert, dass so lange die Erkenntniss und das Gut der inneren christlichen Freiheit nicht gewonnen sei, äusserliches Aendern und Abstellen von überlieferten Bräuchen u. dergl. nichts helfe, sondern wenn man damit beginne, dies nur dazu diene irre zu machen, dass vielmehr das Erste sein müsse, durch Lehren jene Erkenntniss zu schaffen und innerlich frei zu machen.[7])

Und so führt denn diese Erinnerung zu dem in der 3. Bearbeitung hinzugekommenen Abschnitt[8]) *De libertate christiana,* mit welchem die *Loci* schliessen. Die 2. Bearbeitung hatte das Wesentliche unter dem Titel der *traditiones humanae*[9]) an früherer Stelle gebracht. Die rechte Freiheit — führt Melanchthon aus — ist Freiheit von Sünde, Gottes Zorn, Tod und Uebel, dagegen verbunden mit ewiger Gerechtigkeit und Herrlichkeit. Freilich kommt diese erst in der zukünftigen Welt zu ihrer Erfüllung, aber sie beginnt doch schon in der Gegenwart und gibt den besten Trost in allem Leid. Sie hat vier Stufen. Die erste ist die Vergebung der Sünden etc.,[10])

1) p. 1024. 2) XXII. p. 1026. 3) p. 1027. 4) XXIII. p. 1029. 5) p. 1030—1032. 6) p. 1033. 7) p. 1035. 8) XXIV. p. 1037—1050. 9) p. 510 ff. 10) p. 1038 f.

die zweite die Gabe des heiligen Geistes, der uns innerlich erneuert [1], die dritte besteht darin, dass der Geist nicht an eine bestimmte Form, etwa das mosaische Gesetz, für das bürgerliche Leben gebunden ist, sondern jeder gesetzlichen Ordnung sich untergeben, darf, *si modo leges sint consentaneae juri naturae nec praecipiant aliquid fieri contra mandata Dei.* [2])

Das ist die mit der geistlichen und persönlichen, nicht sachlichen Natur des Evangeliums gegebene Freiheit. Was die Freiheit vom alttestamentlichen Gesetz betrifft, so versteht sich die vom Zeremonial- und bürgerlichen Gesetz von selbst, hinsichtlich des Moralgesetzes aber hat uns Christus vom Fluch und Strafe desselben erlöst, nicht aber vom Gehorsam desselben, dessen Pflicht uns eingeboren ist. Wenn Paulus 1. Tim. 1, 9, das Gesetz für die Gerechten verneint, so meint er die äussere *disciplina*: *hac disciplina et hoc carcere justus i. e. renatus Sp. sancto non domandus est, sed regitur Sp. sancto praelucente verbo Dei, cui scit creaturam rationalem subjectam esse.* [3]) Das ist alles was Melanchthon hierüber sagt. Man sieht, es fehlt ihm nicht blos die Kühnheit Luthers, sondern auch der volle Muth evangelischer Erkenntniss; es sind, wie bereits erwähnt, praktische Erwägungen, welche ihn zu dieser Zurückhaltung bestimmen. Vollends den stolzen Ton, wie ihn Luther angeschlagen, dass der Christ durch den Glauben ein freier Herr aller Dinge ist, suchen wir hier vergebens Er hat sich gemildert zu den Betrachtungen über das Vertrauen zu Gott und die Ergebung in seinen Willen, wie sie die Lehrstücke vom Gebet und vom Kreuz angestellt haben. Die vierte Stufe der Freiheit endlich bezieht sich auf unser Verhältniss zu den kirchlichen Gebräuchen, von welchen wir erkannt haben, dass sie nicht verdienstlich und zur Seligkeit nothwendig sind, und desshalb unterlassen werden können *extra casum scandali.* [4]) An den abergläubischen Zeremonien sollen wir uns nicht betheiligen; aber zur Verkündigung des Wortes und der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde sollen wir uns halten; denn nur in dieser Gemeinschaft werden wir der Gnade Gottes theilhaftig und gehen dem zukünftigen Tage entgegen, wo Christus seine grosse Gemeindeversammlung halten und uns selbst belehren wird. Auch hier waltet, wie leicht zu erkennen, der ethische Gesichtspunkt in der Frage der Kirche vor; es ist nicht sowohl ihr dogmatischer Begriff als *ecclesia invisibilis,* sofern sie die Gemeinschaft der Gläubigen an Christo ihrem Haupt ist, als

1) p. 1039 ff.   2) p. 1041.   3) p. 1044.   4) p. 1044.

vielmehr die ethische Fassung der *ecclesia visibilis* des *coetus vocatorum*, d. h. der empirischen Kirche als der nothwendigen Stätte der wesentlichen Kirche, im Gegensatz zu den donatistischen und fanatischen Verirrungen der Wiedertäufer und dem subjektivistischen Christenthum einzelner satter Geister. Denn jene empirische Kirche ist das nächste Objekt unserer sittlichen Verpflichtungen, wie sie auch die mütterliche Gemeinschaft ist, in der wir allein finden was wir brauchen. So sind es auch hier praktische Erwägungen und die Rücksicht auf das pflichtmässige, sittliche Verhalten, was diese Modifikation nicht sowohl der Lehre selbst als vielmehr nur der Lehrweise im Unterschied von der früheren und bei Luther geläufigeren veranlasst. Und praktische Erwägungen und Erfahrungen endlich veranlassten ihn in einem Anhang noch speziell von der Ehe zu handeln, von den Bedingungen und Hindernissen und von der Trennung derselben.[1]) Denn wenn Luther sich auch am liebsten auf das schriftmässige Wesen der Ehe zurückzog und die einzelnen Fragen mehr rechtlicher Art ganz den Juristen überlassen wissen wollte, so zeigte sich doch in der Praxis, dass hier im Interesse einer richtigen Gewissensberathung, auf welche Luther den Beruf der Geistlichen beschränkte, Kenntniss und Betheiligung an der Beurtheilung auch jener Fragen die Kirche und die Geistlichen nicht völlig von sich abweisen konnten.

Man sieht, welch reiches ethisches Material Melanchthon seinen Locis einverleibt hat, wenn auch nicht in zusammenhängender Form, sondern je nachdem der Fortschritt der dogmatischen Betrachtungen dazu Anlass gab, so doch dergestalt, dass den einzelnen Ausführungen eine leicht ersichtliche, in sich zusammenhängende und zusammenstimmende sittliche Gesammtanschauung zu Grunde liegt und mit ziemlicher Vollständigkeit ihnen enthoben werden kann. In dieser Weise ist die Behandlung der theologischen Moral im Zusammenhang mit der Dogmatik auch in die folgende Zeit übergegangen; und was Melanchthon hier giebt, ist die Grundlage bis in das Zeitalter der grossen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts geblieben, in dessen zweiter Hälfte erst eine selbständige systematische Behandlung der theologischen Moral in der lutherischen Kirche Platz griff, nachdem es seit Thomas Venatorius 1529 zwar eine Reihe von Ansätzen dazu gegeben hatte, welche aber eben über blosse Ansätze und Versuche nicht

1) p. 1051—1076.

hinaus gekommen sind. Mit jener selbständigen Behandlung neben der Dogmatik fand auch durch Calixts Bestimmung des *homo renatus* als des Subjekts der theologischen Ethik die bewusste Scheidung derselben von der philosophischen Ethik statt, zu welcher es die früheren Versuche von Venatorius an nie recht gebracht hatten — eine Nachwirkung der Melanchthonischen Behandlung der philosophischen Moral und ihrer Annäherung an die christliche.

Doch ehe wir zu dieser übergehen, haben wir die anderen Arbeiten Melanchthons im Gebiete der christlichen Moral nachzuholen.

2. Die Melanchthonischen Bekenntnisse.

Wir sind gewohnt die Bekenntniss-Schriften unserer Kirche fast ausschliesslich unter dem dogmatischen Gesichtspunkt zu betrachten und diesem Interesse dienstbar zu machen. Aber sie verdienen nicht minder in ethischem Interesse verwerthet zu werden; denn die evangelische sittliche Lebensansicht kommt in ihnen zu reichlichem Ausdruck. Wir haben es hier nur mit den von Melanchthon verfassten Bekenntnissen zu thun.

1. **Die Augustana.** Man wird wohl sagen dürfen, dass die ersten 16 Artikel der Augustana die Grundlinien der Ethik fast in prinzipieller Vollständigkeit enthalten. Der Sünde (II. Art.), welche schon als angeborene in ihrer verhängnissvollen Bedeutung betont wird — in stillschweigendem Gegensatz zu der römischen Betonung des *peccatum actuale*[1]) — tritt gegenüber das göttliche Prinzip des Neuen in der *gratia* und *justificatio* (IV. Art.), wodurch sich die spezifisch christliche Sittlichkeit dann von aller bloss natürlichen oder pharisäisch weltmässigen absondert. Die Vermittlung des Gnadenwirkens durch das *verbum externum* (Art. V) und *ministerium ecclesiasticum* schneidet die falsche anabaptistische Innerlichkeit und damit allen ungesunden Mysticismus und Pietismus ab und wahrt die Nüchternheit des Christenlebens; während Artikel VI von der *nova obedientia* in seinen einzelnen Bestimmungen (*quod fides debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei*) die praktische Bedeutung des christlichen Glaubens sichert und seiner Erweisung die richtige Bahn anweist. Denn indem die guten Werke als ‚Früchte‘ des Glaubens betont werden, wird der Prinzipat des Glaubens,

1) Vgl. die Confutatio zu Art. 2 C. R. XXVII. p. 88.

mit seiner *vis operativa* — mit den Dogmatikern zu reden — ganz im Sinne Luthers festgehalten, während *debere* und *mandatum* damit zugleich das Melanchthonische Element verbinden. Indem aber der Wille Gottes und die sittliche Pflicht des Gehorsams so nachdrücklich betont wird, wird sowohl der enge Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit gewahrt als auch einerseits aller Willkür scheinbarer sittlicher Leistungen nach Art der römischen ἐθελοθρησκεία, andererseits der verkehrten römischen Meinung von Verdienstlichkeit der guten Werke, gewehrt, da diese Bethätigung des Glaubens wie eine innere Nothwendigkeit, so zugleich einfache Schuldigkeit ist.

Noch in anderer Wendung begegnen diese Gedanken im Artikel XII *de poenitentia,* wo die guten Werke als Frucht dieser d. h. der inneren Aenderung, die sich in Reue und Glaube vollzieht, erscheinen. Indem ihre Wurzel hierin aufgezeigt wird, soll dies zur Erinnerung daran dienen, dass wir der *poenitentia* stets bedürfen um solche Frucht guter Werke zu leisten. Das tritt der schwärmerischen Vollkommenheitslehre entgegen, als ob der Christ in diesem Leben zu voller Sicherheit des Lebensstandes und völliger Sündlosigkeit gelangen könne, wie sie damals von der anabaptistischen Schwärmerei vertreten wurde und zu allen Zeiten, auch in unseren Tagen, sich wiederholt hat — ein Mangel an Selbsterkenntniss und nüchterner Bescheidenheit, dessen Idealismus sich in der Regel sehr bedenklich im wirklichen Leben rächt. Auch die Konkordienformel hat in ihrem ethischwichtigen XII. Artikel dieser schwärmerischen Vollkommenheitslehre bei der Verwerfung der Schwendfeld'schen Irrthümer entgegenzutreten Veranlassung genommen. Wenn Artikel XIV und XV vom kirchlichen Verhalten handeln, jener von der amtlichen Beauftragung, dieser von der kirchlichen Ordnung, so enthält Artikel XVI die Grundlinien für die sittliche Würdigung des bürgerlichen Gemeinwesens: die göttliche Würde desselben überhaupt, und in der speziellen Anwendung auf die Frage der obrigkeitlichen Aemter, der Rechtsprechung, der Todesstrafe, des Kriegsdienstes, des Handels und Wandels, des Eigenthums, des Eides, des Ehestandes — kurz die sittliche Anerkennung des gesammten irdischen Berufslebens. Der Gegensatz gegen die anabaptistische Verwerfung der christlichen Rechtsbeständigkeit des bürgerlichen Lebens, welche hierin zur Geltung kam, gilt zugleich der falschen mönchischen Denkweise des römischen Christenthums, die sich im *novus monachatus* des Anabaptismus nur in eigenthümlicher Gestalt wiederholte; er lässt uns nicht minder der alten

Kirche gegenüber die viel grössere Klarheit und Sicherheit des Urtheils erkennen, welche die evangelische Stufe des kirchlichen Erkenntnissfortschrittes auszeichnet. Damit ist auch die entsprechende Korrektur des römischen Begriffes der Vollkommenheit gegeben. Statt in *deserendis civilibus officiis* — das Mönchsideal — besteht sie in der inneren Herzensstellung zu Gott — *timor Dei, fides, caritas* — und in der äusseren Berufserfüllung. Das ist das sittliche Lebensideal der evangelischen Kirche.

Die in diesen ersten Artikeln gegebenen Grundzüge erhalten in den folgenden dann weitere Ausführungen und Anwendungen.

Artikel XVIII kehrt zur Grundfrage nach dem Unterschiede zwischen natürlicher und christlicher Sittlichkeit, *justitia civilis* und *justitia spiritualis,* zurück: nicht in der äusseren Erscheinung besteht er, sondern innerlicher Art ist er, in *cordibus,* und in dem göttlichen Prinzip des neuen inneren Lebens begründet, dem *Spiritus sanctus,* welcher die *interiores motus* von *timor, fiducia* etc. hervorruft Daneben stellt nun weitergehend Artikel XIX das subjective Prinzip der christlichen Sittlichkeit im Glauben, *quia per fidem accipitur spiritus sanctus, jam corda renovantur et induunt novos affectus ut parere bona opera possint,* so dass also mit Ambrosius zu reden, *fides bonae voluntatis et justae actionis genitrix* ist. Die evangelische Betonung des Glaubens im Gegensatz zur römischen *doctrina operum* kann als eine Hinderung des guten Werkes erscheinen und ist doch erst die rechte Ermöglichung desselben. Und zwar des guten Werkes in ganz anderem Sinne als die puerilen guten Werke der Römischen sind. Denn mit dem neuen sittlichen Prinzipe des gottgewirkten, rechtfertigenden und erneuernden Glaubens, worin die Kraft der Sittlichkeit liegt, verbindet sich der Wille Gottes, welcher die Regel und Norm des sittlichen Verhaltens bildet und für den Einzelnen konkrete Gestalt gewinnt in seinem gottgewiesenen Berufe der *vocatio.* Ist das Werk Erweisung des Glaubens und Erfüllung des Berufs, so ist es Gott wohlgefällig, *in qualibet vocatione.* Das gibt eine ganz andere Beurtheilung des weltlichen Lebens als sie bis dahin herrschte. So kommen denn diese Schlussartikel der Augustana wiederholt auf die *vocatio* und die Bedeutung der neugewonnenen Erkenntniss ihrer sittlichen Würde zurück Art. XXI. XXV, 10. 38. XXVII, 49.

Eine einzelne Frage erörtert Artikel XXIII, indem er vom *conjugium sacerdotum* aus Anlass nimmt die sittliche Würde der göttlichen Schöpfungsordnung der Ehe hervorzuheben. Artikel XXVI *de discrimine ciborum*

erweitert diese spezielle Antithese zur allgemeineren gegen die römische Veräusserlichung überhaupt, welche das Christenthum dinglich fasst und in Uebung oder Enthaltung einzelner Sachen setzt, während die evangelische Denkweise im Christenthum eine persönliche Angelegenheit des Glaubens u. s. w. erblickt. Von da aus bestimmt sich auch das evangelische Urtheil über die Askese. *Tolerare afflictiones* — das ist die rechte *mortificatio;* und *corporalia exercitia, corporalis disciplina* ist nicht blos wie dort auf einzelne Tage zu beschränken, sondern dies hat der Christ stets zu üben, *ut corpus habeat obnoxium et idoneum ad res spirituales et faciendum officium juxta vocationem suam*, d. h. alle leibliche Askese hat nicht sittlichen Werth und Bedeutung an sich, sondern als dienendes Mittel für den sittlichen Zweck der Berufserfüllung. Damit berührt sich der nächste Artikel XXVII *de votis monasticis*. Hier gilt es den römischen Irrthum abzuwehren, als ob der Mönchstand ein verdienstlicherer Stand sei, weil er nicht blos die Gebote, sondern auch die *consilia evangeliva* erfülle, diese angeblich höhere Stufe der christlichen Sittlichkeit, so dass denn jener Stand höher gestellt wird, als die Taufe oder als der bürgerliche Beruf. Diese Erörterung geht aus in die Bestimmung der *perfectio christiana*. Denn darauf kommt es bei diesem ganzen Gegensatz an, was man unter christlicher Vollkommenheit versteht, ob jenes mönchische Ideal der römischen Kirche, dessen Vollkommenheit wesentlich quantitativ beurtheilt wird nach der Menge und Stärke einzelner Leistungen und zwar noch mehr im Gebiete der Entsinnlichung als der positiven Bethätigungen, oder das evangelische des inneren Glaubensverhältnisses zu Gott, wie es sich vor Allem im demüthigen und vertrauensvollen Gebet beweist und in der äusseren Berufserfüllung nach Gottes Willen: XXVII, 49. *Serio timere Deum, et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certe exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio etc.* nicht in der *vita monastica* u. dgl.; denn (58) *bonum et perfectum vitae genus est, quod habet mandatum Dei.*

Diese ethischen Gedanken der Augustana kehren in ähnlicher Weise und in neuen Wendungen 2. in der **Apologie** wieder.

Grundlegend vor Allem ist in Artikel IV. die Unterscheidung der natürlichen oder philosophischen und der christlichen Moral — also auch

der philosophischen und der theologischen Ethik. Jene repräsentirt die *justitia carnis s. legis.* Hierüber, *de moribus civilibus*, hat Aristoteles so geschrieben, dass man es nicht besser kann. Dies Gebiet natürlicher, sittlicher Erkenntniss und Leistung — der *justitia civilis* oder *civilis disciplina* — hat sein gutes Recht und seine Notwendigkeit; *vult enim Deus coerceri carnales illa civili disciplina, et ad hanc conservandam dedit leges, literas, doctrinam, magistratus, poenas.* Zur Leistung dieser natürlichen Sittlichkeit reicht das natürliche Vermögen so ziemlich aus, wenngleich auch hier das Fleisch und der Teufel oft genug zu Fall bringen. Aber immerhin ist dies ein Gebiet des Lobenswerthen, das auch Gott anerkennt. *Recte inquit Aristoteles: neque hesperum neque luciferum formosiorem esse justitia; ac Deus etiam ornat eam corporalibus praemiis.* Diese nachdrückliche Betonung der *disciplina* und der natürlichen Sittlichkeit ist charakteristisch für Melanchthon und seine Schule. Hier setzt dann die philosophische Moral und das Interesse für dieselbe ein. Und wenn Melanchthon ohne weiteres hierauf den Dekalog bezieht, da jene Sittlichkeit eben eine Gerechtigkeit des Gesetzes sei, so hat er darin die Klammer, welche philosophische und theologische Ethik mit einander verbindet. Da nun aber doch der Dekalog ein Bestandtheil der göttlichen Heilsoffenbarung ist und zugleich nach Melanchthons und damaliger Ansicht überhaupt auch Ausdruck der Vernunft sein soll, so kommt, wie die Darstellung der philosophischen Moral Melanchthons zu zeigen hat, hier eine Unklarheit in die Verhältnissbestimmung zwischen philosophischer und theologischer Moral; so einfach und klar auch an sich die Formel zu lauten scheint: jene ist die der Vernunft, der natürlichen Kräfte, des Gesetzes, des göttlichen und menschlichen, der äussern Zucht u. s. w., diese des Evangeliums, des Glaubens, des neuen Herzens u. s. w. Und diese erst ist die wahre, denn so anerkennungswerth auch jene ist, wahrhaft sittlich ist sie nicht, denn was die Menschen von sich aus thun, *etiam quum honesta opera faciunt sine spiritu sancto,* ist doch alles Sünde: *vere peccant, quia faciunt ea impio corde* nach Röm. 14, 23. (35.)

Zu der wahren christlichen Sittlichkeit aber, d. h. zur Liebe des Herzens gegen Gott kommt es erst auf Grund der Rechtfertigung oder des Rechtfertigungsbewusstseins; und dieser Nachweis, dass es unmöglich ist, Gott zu lieben, *nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum* (36), gehört zu den preiswürdigsten Partien der Apologie, deren schlichte Wahr-

heit gegenüber der römischen Bestreitung ebenso schlagend ist wie aus innerlicher Erfahrung geschöpft. Ist die Rechtfertigung aus dem Glauben die nothwendige Voraussetzung des neuen Lebens der Liebe, so ist der rechtfertigende Glaube das Prinzip desselben — so sind die beiden Reihen von Aussagen des Bekenntnisses zu vermitteln —; denn der Glaube, der in den *terroribus conscientiae* geboren wird und darin *consolatur et erigit corda*, ist zugleich der Anfang des neuen Lebens, sofern er *regenerat nos et affert spiritum sanctum, ut deinde legem Dei facere possimus, vidilicet diligere Deum, vere timere Deum, obedire Deo etc.* So trägt also der Glaube von vornherein die Liebe in sich und hat sie zur nothwendigen Folge: *necessario sequitur dilectio.* Diese *dilectio* aber ist die wahre *impletio legis*, sofern das Gesetz nicht blos die äusseren Handlungen fordert, sondern *praecipit de motibus cordis.* Das ist nun allerdings eine andere Gesetzeserfüllung als jene der äussern *disciplina,* der natürlichen Sittlichkeit und der philosophischen Moral. Denn erst *postquam justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, petere et exspectare ab eo auxilium, gratias agere et praedicare, et obedire in afflictionibus. Incipimus et diligere proximos, quia corda habent spirituales et sanctos motus.* Diese Gedanken sind in dem Abschnitt *de dilectione et impletione legis*, welcher so recht aus dem Mittelpunkt evangelischer Erkenntniss herausgeschrieben ist, weiter ausgeführt. Bekannte Gedanken begegnen uns hier: der nothwendige Zusammenhang von Glaube und Liebe 20, der Gegensatz zur schwärmerischen Vollkommenheitslehre 25, wie unsere unvollkommene Heiligkeit nicht an sich Gott angenehm ist, sondern nur *propter fidem* 60, trotzdem aber Christus in *nostra imbecillitate* sich verherrlicht und durch äussere Werke den Teufel bekämpft und über ihn triumphirt 68, 71, die Liebe aber, psychologisch und ethisch, durch die Sündenvergebung bedingt ist 171, 174, 194, 228; die guten Werke endlich, in welchen sich die Liebe bethätigt, nicht ohne Lohn bleiben, vielmehr *meritoria sunt praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam* 234 ff., 243, 245, 247, 273.

Die Artikel VII und VIII über die Kirche geben Anlass von der pädagogischen Bedeutung der äussern Ordnungen zu handeln; worauf dann auch Artikel XV *de traditionibus humanis in ecclesia* zurückkommt. Was Artikel XII *de poenitentia* 36 f. über die Bedingtheit der Liebe durch Glauben und Sündenvergebung, der Abschnitt *de confessione et satisfactione* 77 gegen die *opera non debita* über die rechten *boni fructus*

nach dem Willen Gottes, also nach den 10 Geboten, ausführen, ist nur Wiederholung früherer Gedanken. Dagegen geht Artikel XVI *de ordine politico* 54 ff. genauer auf den Unterschied des Reiches Christi oder des Evangeliums vom *regnum civile* ein. Beide sind von einander unabhängig und selbständig, denn jenes hat es mit dem innern persönlichen Verhältniss zu Gott und dem ewigen Leben zu thun, dieses mit den Verhältnissen des äussern Lebens in dieser Welt. Demnach greift das Evangelium nicht in die weltlichen Gesetze ein, sie zu ändern, neue zu geben und dergl., sondern fordert vielmehr, dass die Christen denselben gehorchen und eben darin ihre Liebe beweisen. Das ist sowohl gegen die römische Verkehrung des Reiches Christi in ein äusseres rechtliches Weltreich gerichtet, welches natürlich auf Schritt und Tritt mit den anderen Rechtsgemeinwesen in Konflikt kommen muss, als insbesondere gegen die Verirrung Karlstadts u. s. w., welcher aus dem Evangelium ein Gesetz des äussern Lebens macht und so vor lauter vermeintlicher Geistlichkeit die geistliche Natur des Evangeliums verkennt. Mit dieser klaren Auseinanderhaltung der beiden Gebiete, welche wir vor Allem der grundlegenden Erkenntniss Luthers verdanken, sind auch die Unsicherheiten und Schwankungen überwunden, über welche die alte Kirche nicht hinauskam (58), und welche sich seitdem nicht blos bei den Wiedertäufern, sondern auch in verschiedenen anderen Richtungen und Denkweisen falsch pietistischer Art mehrfach wiederholt haben. Damit stellt sich denn auch das Urtheil über Strafrecht *(vindicta privata* ist verboten, *vindicta publica,* die *ex officio* geschieht, ist geboten und ein *opus Dei),* Gerichtsbarkeit, Krieg und Kriegsdienst zurecht (59). *De his rebus quam male judicaverint multi scriptores constat, quia in hoc errore fuerunt, evangelium externam quandam novam et monasticam politiam esse, nec viderunt evangelium cordibus afferre justitiam aeternam, foris autem probare statum civilem* (60). Es ist die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, welche auf dieses ganz ethische Gebiet ihr helles Schlaglicht fallen lässt. Ebenso (61) auf die Frage des Eigenthums und den römischen und mönchischen — aber nicht blos diesen, sondern z. B. auch Wiklifitischen (63) — Irrthum, zur Vollkommenheit gehöre sich des Eigenthums zu entäussern: *nam perfectio christiana est sita non in contemtu civilium ordinationum, sed in motibus cordis, in magno timore Dei, in magna fiducia etc.* Es handelt sich hier nicht um theoretische Lehrverschiedenheiten, sondern wie bei der reformatorischen Erkenntniss

überhaupt um ein Gewissensinteresse: die Gewissen richtig zu bescheiden und ihrer Sache gewiss zu machen, da sie aus steter Unruhe nicht herauskommen, *nisi sciant hanc regulam, quod christiano liceat uti civilibus ordinationibus ac legibus* (64). Und so kann denn, wie Luther es wiederholt gethan, so auch Melanchthon mit berechtigtem Selbstbewusstsein aussprechen: *hic totus locus rerum politicarum a nostris ita patefactus est, ut plurimi boni viri, qui versantur in republica et in negotiis, praedicaverint se magnopere adjutos esse, qui antea monachorum opinionibus vexati dubitabant, utrum illa civilia officia et negotia evangelium permitteret* (65). Die reformatorische Erkenntniss hat der neuen Zeit überhaupt zu einem guten Gewissen für die Erfüllung ihres staatlichen und Kulturberufs im Namen Gottes verholfen.

Artikel XXIII *de conjugio sacerdotum* lässt Melanchthon sich von neuem über die Ehe und Virginität äussern; Artikel XXIV *de missa* über die guten Werke der Gläubigen, als *fructus fidei* und als das rechte Dankopfer gegen Gott (25), und endlich Artikel XXVII *de votis monasticis* führt zu einer neuen und eingehenden Behandlung der ethischen Grundfrage über berufsmässige und selbsterwählte Frömmigkeit und Sittlichkeit. Jene drei Mönchsgelübde sind als etwas Aeusserliches an sich ἀδιάφορα, welche sittliche Bedeutung nur erhalten als *exercitia propter utilitatem corporalem* (21), sind also nur Mittel nicht Zweck, vermögen demnach nicht (24 ff.) eine höhere — mönchische — *perfectio* zu begründen. Vielmehr — wie Melanchthon schon früher ausgeführt — in jedem Beruf sollen und können wir nach Vollkommenheit trachten (37), denn ihrer sittlichen Werthung nach stehen die verschiedenen Berufe einander gleich — wie dem Antonius seinerzeit durch das Beispiel jenes Schusters in Alexandrien gezeigt worden, zu dem er geschickt worden war an seinem Beispiel Gott wohlgefällige Lebensführung zu lernen (38). Berufslos aber Haus und Hof u. s. w. zu verlassen, ist eben so wenig sittlich, wie etwa sich selbst zu tödten sittlich wäre, weil man um des Evangeliums willen auch das Leben sollte lassen können (41). Von da aus stellt sich das Verständniss jenes Wortes Christi zu dem reichen Jüngling Matth. 19, 21 zurecht (45 ff.), welches *Vade vende* das Grundwort der ganzen mönchischen Vollkommenheitstheorie ist und über welches unzählige Abhandlungen geschrieben und Erörterungen angestellt worden sind. Solche angebliche Vollkommenheit haben auch heidnische Philosophen wie Aristipp u. s. w. geleistet. Und doch ist die Sache so ein-

fach! Gehorsam gegen Gottes Willen im Beruf ist die rechte Vollkommenheit, das will jenes Wort lehren, *exemplum obedientiae in vocatione propositum est* (49). *Ita perfectio nobis est obedire unumquemque vera fide vocationi suae* (50). Dieser Satz lautet so einfach und ist uns so selbstverständlich, dass wir kein Wort darüber zu verlieren brauchen; und doch bezeichnet er eine völlige Revolution der gesammten sittlichen Denkweise jener und der früheren Zeit. Er ist das Grundwort der neuen Zeit der Christenheit überhaupt geworden, von wo aus sich den Christen eine offene Thüre erschliesst auch in die ganze Welt der modernen Lebensaufgaben. Es ist aber die unmittelbare Konsequenz der evangelischen Rechtfertigungslehre. So zeigt sich diese, welche zunächst nur als ein Dogma und zwar gar Manchem als ein spitzfindiges Dogma erscheint und so denn wie alles Dogmatische von der herrschenden Denkweise der Gegenwart ziemlich gleichgültig beurtheilt wird, von eminent praktischer Bedeutung. Melanchthon hat mit Luther gewetteifert, diese praktische Bedeutung ins Licht zu stellen; und die Bekenntnisse unserer Kirche sind das kirchliche Dokument hiefür.

An diese Besprechung der Melanchthonschen Bekenntnisse erster Ordnung schliessen wir noch eine kurze Erörterung seiner Bekenntnisse zweiter Ordnung und sonstiger hieher gehöriger Dokumente an.

3. Bekenntnissmässige Schriften Melanchthons zweiter Ordnung.

Die kurzen ***Visitationsartikel*** 1527. C. R. XXVI, 1 ff. und der etwas ausführlichere **Unterricht der Visitatoren** 1528. C. R. XXVI, 29 f. enthalten nur kurze hiehergehörige Bemerkungen, speziell über das Kreuz, das Gebet, die Früchte des Geistes, die Obrigkeit, die Ehe und im Zusammenhang hiermit zur Unterweisung der Geistlichen über die Ehehindernisse (wobei auch auf Levit. 18 rekurrirt wird), Ehescheidung und dergl., die Bedeutung der Kirchenordnungen, die christliche Freiheit, woran sich dann noch ein „Unterricht“, eine Gottesdienstordnung u. s. w. und eine Schulordnung anschliesst. Die letzten Stücke gehören dem Gebiete praktischer Anordnungen an und liegen, so interessant und lehrreich sie auch für die Gegenwart noch sind, doch unserer Aufgabe fern; die andern Partien aber bedürfen keiner weiteren Besprechung.

Die ***Repetitio Confessionis Augustanae*** oder Confessio Saxonica, 1551. C. R. XXVIII, 327 ff. für das Tridentiner Konzil bestimmt, aber nicht zur Uebergabe an dasselbe gelangt, will nichts als eine Wiederholung der

Augsburger Konfession sein, *etsi quaedam hic narrantur plenius* p. 369. Mit berechtigtem Selbstbewusstsein ist hier die Wahrheit, Reinheit, Christlichkeit und Tröstlichkeit der durch Luther erneuerten evangelischen Erkenntniss, Lehre und Praxis gerühmt, um dann den Vätern des Konzils einen gründlichen Unterricht in der evangelischen Lehre zu geben. Besonders trägt der Unterricht über die Rechtfertigung den Beweis seiner Wahrheit unwiderleglich in sich.[1])

Von da aus tritt denn auch die Erörterung *de nova obedientia*[2]) in das rechte Licht; am Faden seines gewöhnlichen Schemas: *quae opera facienda sint, quomodo fieri possint, quomodo placeant Deo, quae habeant praemia, quod sit discrimen peccatorum, quae excutiunt spiritum sanctum et quae non excutiunt* spinnen sich ihm die einzelnen Erörterungen ab: über den göttlichen Willen als die Norm der guten Werke und dass diese *obedientia* sowohl *externa* wie *interior* ist[3]), dass nicht natürliches Vermögen sondern nur Christus durch seinen heil. Geist solche *motus bonos* und christliche Tugenden, wie *fides, dilectio Dei, vera invocatio, spes, castitas* etc. in uns wirkt[4]), dass diese *obedientia,* so sehr sie ein Anfang bleibt und *procul abest a perfectione legis,* doch um Christi Verdienst und Fürbitte willen Gott wohlgefällt[5]) und von Gott auch Lohn empfängt[6]), nicht als ob wir uns das ewige Leben verdienten, aber nach seinen Verheissungen verleiht Gott *etiam in hac vita multa spiritualia et corporalia bona, alias aliter, ut ipsi sua inenarrabili sapientia videtur*; dass wir aber nicht ablassen dürfen, wider die Sünde, die in uns zurückbleibt, immer auf der Hut zu sein und in Kraft des Geistes zu streiten.[7]) Diese ganze Erörterung ist ein Nachweis der rechten Gestalt und der Bedeutung der Lehre von den guten Werken bei den Evangelischen. Das Folgende ist dogmatischen Charakters; erst die späteren Partien *de poenitentia, de satisfactione,* besonders *de conjugio, de traditionibus i. s. ritibus in ecclesia institutis autoritate humana, de vita monastica, de magistratu politico* berühren wieder ethische Themata. Während die ursprünglich reformatorische Lehre von der *poenitentia* im Gegensatz zum römischen Irrthum war, sie bestehe aus *contritio* und *fides*[8]), und die *nova obedientia* dann als — im Glauben schon enthaltene — Frucht des Glaubens erschien[9]), ist es der späteren Lehrweise Melanchthons

1) p. 380 sqq. 2) p. 393 sqq. 3) p. 395. 4) p. 396 sq.
5) p. 398 sqq. 6) p. 402 sq. 7) p. 405 sqq. 8) vgl. z. B. Aug. XII.
9) z. B. Aug. VI.

geläufig und so denn auch hier, die *nova obedientia* als dritten Theil der *poenitentia,* neben der *fides,* zu bezeichnen[1]) — ein charakteristisches Zeichen des selbstständigeren Gewichtes, welches ihm der sittliche Faktor neben dem religiösen erhalten hatte. In dem Abschnitt *de satisfactione* aber macht Melanchthon den evangelischen Grundsatz geltend, dass *poenae aeternae simul cum culpa remittuntur propter filium Dei, non propter ullas nostras compensationes,* was aber die *opera indebita* betrifft, so seien diese kein *cultus Dei,* und die Applikation der *merita sanctorum* eine *commenticia* etc.[2]); ganz anders aber als mit den römischen Satisfaktionen verhält es sich mit der *satisfactio,* welche etwa in der schuldigen Restitution besteht und nur ein Zeichen wirklicher Busse ist.[3])

Der Abschnitt *de conjugio*[4]) macht das göttliche Recht und Würde aber auch die Schranken der Ehe geltend, stellt dem römischen Eheverbot der Priester die göttliche Ordnung gegenüber und weist auf seine üblen Folgen hin. Die Abhandlung *de vita monastica* aber[5]) geisselt fast mit spöttischen Worten diese bequeme *perfectio* der *vita contemplativa,* wobei wieder an jene Erzählung von Antonius und dem alexandrinischen Schuster erinnert wird. Auch den Abschnitt *de magistratu politico*[6]) beginnt er mit der Erinnerung, dass die Lehre *de dignitate magistratus* und *legum, judiciorum et totius ordinis politici* in den evangelischen Kirchen *pie illustrata est* und die Irrthümer der Anabaptisten und anderer Fanatiker gründlich zurückgewiesen worden sind. Er geht aus vom *discrimen evangelii et politicae gubernationis.* Jene hat es mit der *remissio peccatorum et justitia in cordibus* zu thun, *quae est inchoatio vitae et salutis aeternae, quae voce evangelii fit in credentibus*[7]); diese mit der äusseren Rechtsgemeinschaft der Menschen, auch der Nichtwiedergeborenen, und dient eben darin der Offenbarung göttlicher Weisheit, Gerechtigkeit und Güte[8]). Auf Grund dieses Unterschiedes aber stehen sie beide doch in Beziehung zu einander. Denn fürs erste soll die Obrigkeit auch über das Moralgesetz wachen, *quod ad disciplinam attinet juxta decalogum seu legem naturalem*[9]), woraus er dann

1) C. R. XXVIII, 426: *docendi causa distribuimus conversionem seu poenitentiam in tria membra, in contritionem, fidem et novam obedientiam. Nam has res complectitur vera conversio, ut vox divina et vera ecclesiàe experientia ostendunt. Nec tamen de modis loquendi aut numero partium contentiones moremus.*

2) p. 429. 3) p. 430. 4) p. 431 sqq. 5) p. 442 sqq.
6) p. 451 sqq. 7) p. 453. 8) p. 452. 9) p. 453.

das verhängnissvolle Wächteramt auch über die 1. Tafel ableitet: *et antiquitas recte dixit, magistratus est custos legis, scilicet primae et secundae tabulae, quod ad disciplinam attinet.*[1]) Damit wurde freilich eine Bahn betreten, welche von den Grundanschauungen bedenklich abführte.[2])

Band XXIII des C. R. enthält dann noch eine Reihe von Schriften, welche zu berücksichtigen sind, und zwar zuerst das ***Examen ordinandorum,*** zuerst deutsch 1552, dann lateinisch 1554 von Melanchthon herausgegeben, eine Zusammenfassung der christlichen Lehre in Fragen und ausgeführten Antworten theologischen Charakters für die Ordinanden. Auf die Lehre von Gott und der Trinität folgt die Lehre *de lege morali*[3]) d. h. vom Dekalog als dem Ausdruck und der Regel des ewig gültigen Gotteswillens für die Menschen von der Schöpfung an und in der Kirche, zum Unterschiede von dem nur zeitweilig gültigen Zeremonial- und bürgerlichen Gesetz. Den Brauch jenes Moralgesetzes bestimmt Melanchthon dreifach: 1. als *usus politicus seu paedagogicus* — dieses Doppelte identifizirt, im Unterschied von der sonstigen und tieferen Fassung der Pädagogie des Gesetzes — für alle Menschen, auch die Nichtwiedergeborenen und die Heiden, *quod videlicet obligat omnes ut regant aeterna membra seu Locomotivam*[4]), *ut externa facta congruant cum lege morali, et sancit poenas etiam corporales in hac vita adversus eos qui admittunt externa delicta etc.* Den göttlichen Willen hierin haben auch die Heiden anerkannt und oft ausgesprochen. Das 2. *usus legis* ist dann das *judicium universale, accusans omnia*

1) p. 454.

2) Unter den *Quaestiones academicae* behandelt er N. 62 C. R. X. p. 851 sq. die Frage: *an politica potestas debeat tollere haereticos* — mit Bezugnahme auf den Fall Servets — und bejaht dieselbe: *Magistratus custos esse debet primae et secundae tabulae decalogi, nec tantum est corporis custos ut armentarius, sed praecipue debet servire gloriae Dei. Debet igitur punire blasphemos, periuros, magos. Et inter blasphemos sunt haeretici, qui dogmata contumaciter propugnant cum symbolis pugnantia.* Der christliche Gemeinglaube gilt hier als ein wesentliches Stück der christlichbürgerlichen Gesellschaftsordnung.

3) p. 6 sqq.

4) Locomotiva war ein wissenschaftlicher Terminus jener Zeit; vgl. Melanchthon *Liber de anima* C. R. XIII p. 136 *de potentia locomotira.* Das Wort ist Uebersetzung des Aristotelischen *κινητικὸν κατὰ τόπον (de an. 2, 1)* was die Thierseele neben dem *αἰσθητόν* und *ὀρεκτικόν* vor der Pflanzenseele, der nur *τὸ θρεπτικόν* zukommt, voraus hat. Der neuere Gebrauch des Wortes entstammt wohl einer neuen Erfindung desselben, welche von jenem früheren Gebrauch nichts wusste.

peccata interiora et exteriora, woraus wir erkennen, dass wir durch das Gesetz nicht gerecht werden. *Tertius usus* ist dann *in renatis docere qui cultus placeant Deo,* denn auch die *reliquiae peccati* muss es immer strafen, damit die *poenitentia* in den Wiedergeborenen stets wachse; so muss das Gesetz auch in der Kirche stets lehren *quomodo placeat inchoata obedientia.* Im weiteren Verlaufe[1]) nach der Lehre von der Sünde, vom freien Willen, wird die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit in einer Reihe von Einwendungen und Widerlegungen gegen die Vermischung mit Werkverdienst sicher gestellt, so dass für die Lehre *de bonis operibus*[2]) — welche es sind, wie sie Gott gefallen u. s. w. — damit das Wesentliche schon erledigt ist. Indem er später, gemäss dem praktischen Charakter der ganzen Lehrdarstellung, auch vom Kreuz und vom Trost spricht[3]), nimmt er hier Gelegenheit den Unterschied von Philosophie und Evangelium — Stoa und Christenthum einander gegenüberstellend — wie bei aller Uebereinstimmung etwa der Ausdrücke doch die ganze sittliche Denkweise hier sich völlig ändert, ins Licht zu stellen. Bei dem Lehrstück von der christlichen Freiheit[4]) ist es von Interesse, dass Melanchthon ausser der Freiheit vom Fluch und Zwang des Gesetzes und den menschlichen Satzungen auch den inneren und äusseren Beistand Gottes und seines Geistes in Noth und Trübsal als solche Freiheit bezeichnet — eine Wendung, in welcher Gedanken Luthers von seiner „Freiheit eines Christenmenschen“ her nachklingen. Wie in der *Confessio Saxonica* so begegnet uns auch hier im *Examen Ordinandorum* beim Lehrstück *de magistratu politico*[5]) das Wächteramt über beide Tafeln des Gesetzes, natürlich nur nach Seiten der *externa disciplina.* Die Grundlage der bürgerlichen Ordnung und ihrer obrigkeitlichen Handhabung bildet wie immer der Dekalog als identisch mit dem Naturrecht, dessen Satzungen dann durch die Gesetze nur im Einzelnen näher zu bestimmen sind. Der Schluss *de conjugio* ist nur Wiederholung des betreffenden Anhanges zu den *Loci* der letzten Ausgabe.

Vorwiegend praktisch-ethischer Art ist Melanchthons ***Catechesis puerilis,*** welche er, nachdem sie ohne sein Wissen und Wollen durch Brentz, aus Vorträgen herausgegeben worden, dann selbst zu veröffentlichen genöthigt war, zuletzt von seiner Hand 1558 C. R. XXIII, 103 sqq. Ausführlich in der Erklärung des Dekalogs enthält sie die übrigen Stücke

1) p. 11 sqq. 2) p. 33 sqq. 3) p. 75 sq. 4) p. 81 sqq. 5) p. 85.

nur ganz kurz, in jener aber manche bemerkenswerthe Erörterung. Wenn das Gesetz — hiermit beginnt die Erklärung des Dekalogs — mit Recht die Anerkennung Gottes an die Spitze stellt und vollkommenen Gehorsam, Furcht, Vertrauen und Liebe fordert, so muss zum Gesetz das Evangelium von der Sündenvergebung in Christo hinzukommen, um die Erfüllung jener Forderung zu ermöglichen [1]) (vgl. Apol. *de dilectione et impletione legis:* dass nur durch die Gewissheit der Versöhnung die Liebe zu Gott ermöglicht wird). Der alttestamentliche Zusatz (bei Luther: Schluss der Gebote) veranlasst von Strafe und Lohn Gottes zu sprechen; denn nicht blos die *praemia spiritualia,* welche wir aus dem Evangelium kennen, sondern auch die *promissiones legales* und *praemia corporalia* haben ihre Bedeutung für den Frommen; denn auch sie dienen, indem wir darum bitten und dafür danken, dem *cultus Dei.* [2]) Wenn das 1. Gebot *de interiore cultu mentis* handelt, so das 2. Gebot *de significatione externa quae fit invocatione et docendo.* [3]) Da der Eid eine Anrufung Gottes ist, so legt sich die Frage nahe: *an licet jurare christianis.* Antwort: *concessum est christianis jusjurandum* [4]). Denn Matth. 5 redet nicht von der bürgerlichen Rechtsordnung, sondern von der rechten inneren Sinnesweise des Einzelnen, *improbat igitur juramenta, quae sine vocatione dantur et sine mandato magistratus.* Von Obrigkeitswegen geleistete Eide sind *cultus Dei;* dagegen *sine causa jurare est abusio nominis Dei.* Es war vor allem Luther, welcher mannichfacher Unklarheit und Verwirrung der Gedanken und Gewissen gegenüber, das rechte Verständniss der Worte Christi festgestellt (vgl. seine Auslegung der Bergpredigt 1532). Von Interesse ist, wie sich Melanchthon zum 3. Gebot stellt [5]), in welchem Luther bekanntlich ein Zeremonialgesetz gesehen und welches er auf das Verhalten gegen die gottesdienstliche Verkündigung des Wortes als auf das Wesentliche zurückgeführt hatte. Melanchthon kommt im Grund auf dasselbe hinaus, wenn auch seine Darstellung etwas anders lautet und die praktischen Rücksichten deutlich erkennen lässt. Das 1. Gebot handelt *de cultibus interioribus,* das 2. *de externa testatione,* das 3. *de ceremoniis et usu ceremoniarum, scilicet, quod conservandae sint propter ministerium verbi. Non poterat magis concinnus ordo excogitari.* Wir haben hier demnach *genus* und *species* zu unter-

---

1) XXIII p. 119 sqq. 2) p. 123 sqq. 3) p. 126. 4) p. 129.
5) p. 131.

scheiden. Jenes bezieht sich darauf, dass solche äussere *ceremoniae* sein müssen (d. h. Gemeindegottesdienst), diese aber auf den 7. Tag. Dies letztere ist für uns aufgehoben. *Prodest autem aliquos esse certos dies destinatos ceremoniis et ministerio verbi.* Es ist Sünde jene göttliche Ordnung zu verachten. *Sed quoniam evangelium non alligat nos ad diem certum, piae conscientiae erudiendae sunt, ut sciant, non esse peccatum sine contemtu et extra casum scandali aliquando non interesse publicis ceremoniis*[1]). *Scandali casus varii sunt, sed praecipuus est, si quis suo exemplo noceat aliis.* Also man soll aus der äusseren Ordnung kein Gewissensgesetz machen, wohl aber um der Liebe und um sein selbst willen dem Gottesdienst fleissig beiwohnen.

Bei den Gesetzen der 2. Tafel ist ein doppelter Gehorsam möglich, eine *obedientia impia* und eine *pia,* jene, ohne rechte Erkenntniss u. s. w. Gottes, wenn auch zur äusseren Disziplin nöthig, doch nicht wahrer *cultus Dei;* diese dagegen *pia,* wenn sie um Gottes Willen und im Glauben an Christus geschieht[2]). Es ist der Unterschied der natürlichen und der christlichen Sittlichkeit. Dabei aber erinnern wir uns, dass die Beweisung der Liebe in solchen gottgebotenem Werken der rechte Gottesdienst und christliche Sittlichkeit sei und nicht die mönchischen Zeremonien.[3]) Indem Melanchthon zur Erklärung zunächst des 4. Gebotes übergeht, kommt ihm das naheliegende Bedenken, wie hier zuerst von den Pflichten der Untergebenen die Rede sein könne, statt zuerst von den Pflichten der Aeltern und Obern überhaupt — ein Bedenken, welches ein berechtigter Einwand gegen die Forderung und die Versuche ist (wie z. B. Sartorius die heil. Liebe III), den Dekalog und seine Ordnung als ethisches System zu behandeln. Die Pflicht der Obern — antwortet Melanchthon — ist in den übrigen Geboten überhaupt enthalten; denn sie sollen eben Hüter derselben sein. Damit freilich wird die Frage nicht erledigt sein. Der Dekalog will eben kein System sein; dieses fordert eine andere Vollständigkeit. Melanchthon ergänzt das Fehlende sonst aus der Schrift, wenn er als die Pflicht der Aelteren bezeichnet: *ut alant, ut erudiant, ut castigent juxta doctrinam coelestem.* Dies wird dann auch auf die bürgerliche Obrigkeit übertragen, denn auf der einen Seite sollen sich die Einzelnen tüchtig machen für die öffentlichen Geschäfte „dass sie wohl vorstehen“; denn Paulus will nicht, *christianos se abdere*.

---

1) p. 133. 2) p. 138. 3) p. 139.

in pecus et esse inutilia terrae onera, ut monachi olim suo otio consulebant et suae tranquillitati, sed vult nos suscipere labores et pericula ad communem societatem hominum juvandam quam Deus instituit [1]); es sollen sich also die Christen erfüllen mit dem Geist des öffentlichen Gemeinwesens —: es ist die Reformation, welcher wir es verdanken, dass das Staatsbewusstsein eine Macht auch der Einzelnen geworden ist oder werden konnte. Andrerseits soll auch die Obrigkeit den Dekalog zum Massstab ihrer Thätigkeit haben, auch für Kirche und Schule sorgen, sowie für Ordnung und Friede, weil sonst auch Kirche und Schule ihre Aufgabe nicht erfüllen können. Es ist das Bild eines eifrigen und einträchtigen Zusammenwirkens der verschiedenen göttlichen Ordnungen und sittlichen Mächte des Lebens, welches Melanchthon hier wie durchweg vorschwebt und welches die reformatorische Ordnung der Dinge durchzuführen suchte und in einzelnen Zeiten und Gestaltungen in erfreulicher Weise und zum Segen unseres Volkes auch verwirklichte, bis dann der Geist der Zeiten sich änderte und der frühere Einklang und Bund der Geister und Kräfte sich löste, womit das Zeitalter der Schwankungen begann, welches zu einer bleibenden Neuordnung der Dinge noch nicht geführt hat.

Es entspricht der pietätsvollen Art Melanchthons, dass er beim 4. Gebot besonders eingehend verweilt [2]). Und so handelt er denn auch genau von der Pflicht der Ehrerbietung speciell. Sie umschliesst sowohl die innerliche Ehrerbietung als den äusseren Gehorsam, und gilt sowohl den Personen wie der Ordnung selbst, in welcher die göttliche Weisheit und Güte leuchtet. Was ist schöner und lieblicher als die Gemeinschaft von Mann und Weib, Aeltern und Kindern u. s. w. in gegenseitiger Liebe und Hülfe und Frömmigkeit! Oder ein bürgerliches Gemeinwesen, in welchem Kirche, Obrigkeit und Bürger einträchtig zusammenwirken, *habent congressus honestissimos in templis, in curia, in scholis, colunt studia literarum, quaerunt victum honestis artibus etc. etc. Et civium omnium voluntates spectant ad hunc finem, ut in hac societate recte colatur Deus et Deo obediatur; propter hanc causam defendunt patriam communi animo et consilio. Quod spectaculum jucundius hoc ordine cogitari potest?* [3]) Es geht dem edlen Manne das Herz weit auf, indem er sich in dieses Ideal von Haus und Gemeinde versenkt, wie es ihm vor der Seele schwebt und worin er die höhere Ver-

---

1) p. 140. 2) p. 137—157. 3) p. 162 sq.

wirklichung alles Schönen und Edlen sieht, das er in der Antike so gern hervorzuheben liebte. Nun freilich ist das Alles vom Teufel und der menschlichen Natur übel verderbt. Aus dieser Verderbniss muss also das Bild jener gottgewollten Ordnungen selbst heraus gehoben und der Jugend als Gegenstand der Ehrerbietung vor Augen gestellt werden. Es ist eine Art christlicher Gesellschaftswissenschaft, welche Melanchthon hier im Sinne hat, was man jetzt Sozialethik nennt, aber immer zugleich als Gegenstand persönlichen sittlichen Verhaltens; denn damit hat es doch die Ethik zu thun. Der Gehorsam dann gegen die Träger der Obrigkeit hat aber seine Grenze am göttlichen Gebot. Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen. Diess gilt auch jetzt gegenüber etwa dem päpstlichen Verbot des Evangeliums und Gebot des gottlosen römischen Aberglaubens.[1]) Müssen wir aber Gewalt und Unrecht leiden, so sollen wir uns Gottes und des ewigen Lebens bei ihm getrösten.[2]) Im Uebrigen aber sind wir dem öffentlichen Gemeinwesen uns selbst und unser Leben schuldig, es sei im Krieg oder in öffentlicher Verwaltung, *imo et has nostras scholasticas operas, quae omnes sunt directae ad conservationem honestae societatis, disciplinae et religionis.*[3]) Auch wie die zum 4. Gebot hinzugefügte Verheissung Melanchthon Anlass giebt vom vergeltenden Walten Gottes in der Geschichte in einer Reihe geschichtlicher Beispiele eingehend zu handeln, p. 150, 197, ist charakteristisch für sein Gemüth.

Das 5. Gebot[4]) führt zur Frage der *vindicta,* der berechtigten *vindicta legitima* von obrigkeitswegen und der unberechtigten *vindicta privata.* Es giebt aber auch einen heiligen Zorn um Gottes Willen gegen die Feinde Gottes, wie z. B. in den Psalmen; aber wir sollen uns hüten, dass wir uns nicht selbst betrügen und ihn zum Vorwand eigener Rachsucht machen.

Das 6. Gebot[5]) behandelt Melanchthon nur kurz, da er sonst oft davon gehandelt hatte. Länger verweilt er beim 7. Gebot[6]) wegen der mancherlei praktischen Fragen über Besitz- und Erwerbsverhältnisse, welche hier in Betracht kommen. Man merkt hier überall wie durch die Beschäftigung mit Aristoteles und der philosophischen Moral das Interesse für die Fragen des bürgerlichen Gemeinlebens belebt ist und sich mit dem rein religiös-ethischen Gesichtspunkt der christlichen Moral verbindet. So

1) p. 147. 2) p. 147. 3) p. 149. 4) p. 157 sqq. 5) p. 160 sqq. 6) p. 164 sqq.

kommt ihm denn auch das Almosen[1]) unter den Gesichtspunkt einer Ausgleichung der verschiedenen Besitzverhältnisse zu stehen, nicht im Sinne einer arithmetischen (kommunistischen), sondern geometrischen Ausgleichung: *ut quo quisque ditior est, eo sit liberalior*, ferner die Frage, ob für den den Christen Verträge[2]) erlaubt seien, beantwortet sich ihm selbstverständlich nach dem allgemeinen Kanon, dass das Evangelium das natürliche Recht nicht aufhebe, jene aber diesem Recht angehören; aber so, dass er mit diesem allgemein menschlichen das spezifisch christliche Moment verbindet: Gott hat dieses ganze Gebiet geordnet, *ut per ea mutuam caritatem exerceamus.* Von den erlaubten Einkünften oder Erträgnissen (*reditus*) unterscheidet Melanchthon den Geldzins[3]) (*usuras*) und verwirft diesen nach damaliger Schriftauslegung und Anschauung als verderblichen Wucher, während Grundrente (*reditus habere emtos in aliquo certo fundo fructificante*)[4]) erlaubt sei. Aber wenn er eine Entschädigung zugesteht im Falle das geliehene Kapital nicht rechtzeitig zurückgezahlt wird, weil man dann Schaden davon haben kann, so konnte sich bei genauerer Einsicht in die Bedeutung des Geldes von da aus leicht der Weg zur Rechtfertigung des Geldzinses eröffnen. Er unterlässt aber auch nicht die Nothwendigkeit und das Recht der Kirchen auf eigene Einkünfte und die Bewahrung desselben zur Bestreitung der Bedürfnisse von Kirche und Schule zu betonen.[5])

Das 8. Gebot führt zur Frage über die Lüge. Von den Lügen im eigentlichen Sinn, seien es nun *perniciosa mendacia cum injusta voluntate nocendi* oder auch ohne *voluntas nocendi,* nur etwa aus Eitelkeit oder Schmeichelei und dergl., sind zu unterscheiden die Ironien oder Verschweigungen aus berechtigten Gründen, z. B. um nicht durch Verrath Vertrauen zu brechen, oder dem Feind gegenüber im Krieg und dergl., und endlich Bildreden, Poesie und dergl. Die letzten Abschnitte moralischen Gehalts wie *de bonis operibus*, *de poenitentia* sind sehr kurz und enthalten nur Bekanntes. Die Ethik hat sich noch lange am liebsten an den Dekalog angeschlossen und der Dekalog ist gern zu ethischen Erörterungen gebraucht werden.

Auch in der ***Enarratio symboli Niceni 1550***, mit welcher Melanchthon Cruzigers begonnene Arbeit fortsetzte und veröffentlichte, welche er aber dann zur ***Explicatio symb. Nic.*** erweiterte, nach seinem Tod von

---

1) p. 165. 2) p. 166. 3) p. 167. 4) p. 168. 5) p. 170.

Sturio 1561 herausgegeben (C. R. XXIII p. 349 sqq.) benutzte Melanchthon den Abschnitt *de lege*[1]) moralische Erörterungen anzubringen. Von Interesse ist die an die Spitze gestellte Identifizirung von Moralgesetz und Naturrecht oder Naturgesetz. Denn die *lex moralis,* diese *sapientia aeterna et immota in Deo et norma justitiae in voluntate Dei,* ist von Gott aus dem Menschen schöpfungsmässig mitgetheilt: *radius divinae lucis transfusus in creaturas rationales in crecatione, qui dicitur jus naturae seu leges naturales*[2]) — nur eben wegen der Verdunklung durch die Sünde von Gott ausdrücklich geoffenbart zum Zweck des bekannten *triplex usus.* Dem entsprechend wird nun bei den einzelnen Geboten untersucht, wie wir sie für uns heilsam gebrauchen sollen, so zwar, dass hierbei die geläufigen Gesichtspunkte hervorgehoben werden. Und so wird denn am Schluss die *lex naturae* bestimmt als der rechtverstandene Dekalog[3]) d. h. also göttliche Moralwille selbst. Freilich muss das Evangelium hinzukommen uns zu zeigen *quomodo lex fieri possit et quomodo placeat.*[4]) Denn nur dadurch kommt es zur *nova obedientia seu bona opera.*[5]) Es ist jener bereits mehrfach erwähnte Gang der Behandlung dieser Frage, wenn nacheinander die Fragen abgehandelt werden: 1., *quae opera sint docenda et facienda?*)[6] — Antwort: die des recht verstandenen Dekalogs —, 2., *quomodo fieri possint?*[7]) — Antwort: beim Nichtwiedergebornen in einer gewissen Regierung der *locomotiva, sicut usitate loquimur;* also in gewisser äusserer Uebereinstimmung mit dem Gesetze Gottes; aber in wenigstens begonnener, innerer Erfüllung erst in Kraft des Evangeliums —, 3., *quomodo placeant?*[8]) — Antwort: als *inchoata nova obedientia* bei den Wiedergebornen um Christi Willen, in dem wir mit unserem Thun Gott angenehm sind —; 4., *quare facienda sint?*[9]) — Antwort: Nicht im Sinn des Verdienstes oder der Versöhnung Gottes und dergl., sondern *necessitate*

1) XXIII p. 408 sqq.

2) Diese Definition war die gebräuchliche, sie kehrt z. B. in den *Quaestiones acad.* (N. 77. 1560 C. R. X, 896 sq.) wieder, wo sie vertheidigt wird: *esse autem hanc normam in Deo transfusam in homines in creatione, confirmatur hoc illustri testimonio, quod dicitur, homines conditos esse ad similitudinem Dei. Eadem est igitur notitia boni in Deo, quae impressa est hominibus.* Aehnlich in seiner *Oratio Rectoris* von 1550 (?) C. R. X, 949 sqq. ferner in den *Propositiones* XII, 399 sqq. als Definition 24 (p. 405) gegeben.

3) p. 428. 4) p. 440. 5) p. 461 sqq. 6) p. 465. 7) p. 465. 8) p. 468. 9) p. 471.

ordinis causae et effectus, item necessitate debiti et mandati — das ist die dem Melanchthon geläufige Parallelstellung — wozu dann noch die anderen Gründe kommen: dass wir nicht den Glauben verlieren durch Sünden wider das Gewissen — *necessitas retinendae fidei* [1]) —, dass wir die göttliche Strafe vermeiden u. s. w.[2]) Was aber die Sünden anlangt, die auch im Wiedergebornen noch vorhanden sind,[3]) so sind diese doch nicht Sünden wider das Gewissen in der Moral und Abweichungen vom Fundament des Glaubens. Dies stellt Melanchthon mit jenem parallel; denn auch in diesem Stücke gilt es zu kämpfen *contra tumultuantes dubitationes rationis et contra varios laqueos diaboli,* und zwar zu kämpfen mit Wort Gottes und Gebet. Das ist also auch eine sittliche Aufgabe. —

Auch sonst kommt Melanchthon wiederholt auf Fragen der Moral zurück, sei es in den kurzen Ermahnungen, welche an die akademische Jugend gerichtet wurden, den *Alloquia et breves conciones*, etwa über das uns eingeprägte göttliche Gesetz und das entsprechende Verhalten, z. B. C. R. X, 949 sqq. über den Gehorsam gegen die Obern, p. 951 sqq. 964 sq. gegen den Antimonismus dieser Zeit p. 971 sqq. 974 sqq.; oder in den *Quaestiones academicae,* etwa über das göttliche Moralgesetz im Menschen C. R. X p. 896 sq. 949 sqq. oder über Recht und Pflicht der Obrigkeit gegen Haeretiker auf Grund ihres Wächteramts über die 1. Tafel p. 851 sq. Reichlicher geschieht das in den zahlreichen *Declamationes* Melanchthons. Unter den verschiedenen Materien moralischen Inhalts — abgesehen von den moralphilosophischen — ist am häufigsten vertreten das Thema von der Obrigkeit und bürgerlichen Ordnung und ihren Gesetzen. Das ist charakteristisch für Melanchthon und seine Denkungsart. So tritt er in der Rede (N. 7) *de legibus* v. 1525 C. R. XI, 66, sqq. ausführlich für das gute Recht der bürgerlichen Gesetze und ihrer obrigkeitlichen Handhabung im Namen des Christenthums gegen die fanatischen Bestreiter derselben ein: *nihil pugnare cum civilibus legibus religionem, et in rebus profanis judicandis fas esse vel gentilibus vel mosaicis legibus uti.*[3]) Dasselbe

1) p. 472 sq. Vgl. oben S. 15.

2) Aehnlich *Propositiones* etc. LIII: ***plerumque docendi causa distribuo hanc materiam (de renovatione) in hos quinque titulos: 1. quod necessaria sit nova obedientia; 2. quomodo fieri possit in hac tanta infirmitate humanae naturae; 3. quomodo placeat Deo; 4. de praemiis; 5. de discrimine peccatorum, quae non sunt in renatis et quae maneant in iis*** C. R. XII, 415.

3) p. 478. 3) XI, 71 p. 71.

Thema behandelt er im J. 1538 *de dignitate legum* (N. 49. XI, 357 sqq.) von Neuem 1543 XI, 630 sqq.; 1550 *de legibus* XI, 908 sqq. Damit verwandt ist die Rede v. J. 1538 *de officio principum* XI, 431 sqq. über den Unterschied und die gegenseitige Beziehung zwischen dem *officium civilis magistratus* — als *custos totius legis in externa disciplina* — und der *potestas ecclesiastica;* denn die ganze bürgerliche Gesellschaft ist von Gott besonders dazu eingerichtet, dass Gott in ihr bekannt sei und verehrt werde; also muss die vorderste Sorge der Obrigkeit die Religion sein, p. 434. Auf den Unterschied und das Verhältniss zwischen *evangelium* und *politica gubernatio* kommt er zurück in die Rede *de legum fontibus et causis* v. J. 1550 (?) XI, 916 sqq. Im J. 1552 redet er *de ordine politico* XI, 1011 sqq. und *de legum justitia* XI, 1016 sqq., 1553 *de reverentia legum* XII, 12 sqq., *de dignitate legum* XII, 19 sqq., 1556 *de discrimine legum politicarum et traditionum humanarum in ecclesia* XII, 146 sqq. Den bürgerlichen Gesetzen gegenüber den Gehorsam um Gottes Willen betonend, den römischen Traditionen aber gegenüber die *libertas christiani,* mit welcher Luther, *ut Alexander Gordium nodum, uno ictu vincula illarum traditionum dissecat* p. 150, oder er redet *de vera Dei invocatione*, 1544, XI, 659 sqq. als die rechte Zuflucht und Hülfe im Wechsel und Drang der Zeiten und wieviel wir Christen durch unsere Gotteskenntniss hierin vor den Heiden voraushaben. Von Neuem in der Rede *de precatione* v. J. 1551 (?) XI, 983 sqq. oder *de conjugio* v. J. 1555 XII, 127 sqq. über die göttliche Würde und Heiligkeit u. s. w. des Ehestandes.

Eine besondere *Defensio conjugii sacerdotum* für den englischen König bestimmt, erschien 1540 in Verbindung mit anderen Abhandlungen, mit Zeugnissen der Schrift und der Kirchengeschichte begründet gegen die römischen Einwendungen C. R. XXIII, 667 sqq. *Ideo multa atrocia scelera stabiliunt principes et pontifices qui coelibatum defendunt, assentiuntur diabolo, auctori impiae doctrinae, muniunt regnum antichristi, augent libidines, adiuvant parricidia, confirmant et reliquam idololatriam regni antichristi. A tantorum scelerum societate abhorrere omnes qui Deum timent oportet et legem pontificiam improbare et detestari.* Mit diesen ernsten Worten schliesst die Abhandlung.

In den *Propositiones XII, 399 sqq.* und den *Disputationes in schola propositae XII, 436 sq.* wiederholen sich die früher angeführten Sätze vielfach, wie denn Melanchthon als ein guter Lehrer häufig Wiederholun-

gen liebte. So behandelt er hier die *abrogatio legis* p. 473. 479, die *libertas christiana* p. 474, die *libertas in adiaphoris et scandalum* p. 477, die *exercitia corporalia piorum* p. 514, die *justitia carnalis et civilis, effectus legis et evangelii* p. 516, die *invocatio Dei* p. 529, 560, *justitia fidei et bona opera* p. 669, die *res politicae* p. 653, die *perfectio christiana* p. 698.

Der Rückblick auf das Bisherige zeigt, in welchem Umfange Melanchthon die verschiedenen Fragen der theologischen Moral behandelt hat. Hat er auch kein Lehrbuch derselben geschrieben, so würde sich der dargelegte Stoff doch unschwer zu einem Ganzen vereinigen lassen. Zusammenhängender hat Melanchthon die philosophische Moral behandelt. Die Grenzen. die uns gezogen sind, nöthigen uns, die Darstellung der philosophischen Moral auf kürzere Mittheilungen zu beschränken.

II. Die philosophische Moral.

Melanchthons Stellung zur Philosophie überhaupt und zur Moralphilosophie speziell hat eine Geschichte durchgemacht. Als er 1518 nach Wittenberg berufen wurde, war er selbstverständlich ein Verehrer des Aristoteles, welcher als der Philosoph schlechthin galt. Noch in seiner Rede *de corrigendis adolescentiae studiis* vom 29. Aug. 1518[1]) erwähnt er Aristoteles' Ethik neben Plato u. s. w. mit Nachdruck.[2]) Bald aber änderte sich das. In dem Masse, als in Luthers Geist und Herzen die Sonne des Evangeliums aufgegangen war, hatte diesem alles natürliche Licht seinen Schein verloren. Luthers abfällige Urtheile über Aristoteles sind bekannt.[3]) Melanchthon beugte sich ganz vor Luthers übermächtigem Geist. In der Widmung seiner Ausgabe von Aristophanes Wolken an Nik. von Amsdorf von 1520[4]) spottet er mit Aristophanes über die ganz unpraktische antike Philosophie, sie sei *ad civilium rerum administrationem inutile,* denn wozu solle man im bürgerlichen Gemeinwesen die Disputationen *de ideis, de vacuo, de nubibus, deque aliis hoc genus nugalibus theorematis* brauchen können? Durch solche Spitzfindigkeiten *generosi animi enervantur, ratio veri obscuratur. Nam philosophiam si propius contemplaberis, videas nihil esse nisi stultas frivolarum opinionum pugnas.* Ganz wahnsinnig aber sei es *rem profanam ad sacra admittere.* Auch die Apostel warnen vor der

1) C. R. XI, 15 sqq.
2) *Plurimum valent Aristotelis moralia, Leges Platonis, Poetae etc.* p. 22.
3) Vgl. meine Ethik Luthers S. 14 ff. 4) C. R. I, 273 sqq.

losen Philosophie.[1]) In der 1. Ausgabe der Loci von 1521 redet er verächtlich von *Aristotelicae argutiae*[2]): *Quid ad me quid senserit ille rixator?*[3]) Aber das war nicht er selbst, der so redete; es war ein fremdes Element. In den spätern Ausgaben hat er diese Stellen gestrichen. Melanchthon machte sich hierin bald von Luther los und besann sich auf sich selbst. Jenes Urtheil und Stellung widersprach zu sehr seiner ganzen Eigenthümlichkeit und seinem geschichtlichen Berufe. Es war ein Durchgangsstadium. Er sollte durch Luther das Evangelium in seiner unvergleichlichen Bedeutung als etwas von aller menschlichen Weisheit himmelweit Unterschiedenes gewinnen für das eigene Leben und Erkennen. Von da aus konnte und sollte er nun aber umsomehr eine freie Stellung auch zu dem Gebiet des natürlich Wahren, Guten und Schönen finden. Er war und blieb doch trotz aller theologischen Arbeiten, in die er hineingezogen wurde, der Philologe, nur eben der christliche Philologe, und sein Beruf war der Bund zwischen Evangelium und Antike, Evangelium und menschlichem Wissen überhaupt, der christliche Humanismus.[4]) Und so hatte er denn die Aufgabe diesen natürlichen Wissensstoff, so denn auch die Philosophié wieder in die evangelischen Schulen einzuführen, und das Verhältniss jener beiden Gebiete zu einander zu bestimmen. Ohne dieses Band fürchtete er die Gefahr einer neuen Barbarei; er erkannte es als seine Bestimmung sie abzuwehren. Und er hat diesen Beruf mit unverdrossener Hingebung erfüllt. Wenn wir den Kreis der Wissensgebiete überschauen, welche Melanchthon beherrschte und für den Dienst der evangelischen Schulen bearbeitete, so kann die Bewunderung kaum Grenzen finden. Es sind nicht neue Gedanken, eigenthümliche Erkenntnisse, tiefere Aufschlüsse, welche er giebt. Er war kein spekulativer Geist. Alles trat ihm unter den Gesichtspunkt der Verwendung im Dienst der Jugend, der Schule und der christlichen Gesellschaft. Aber er hat so ziemlich das gesammte hierfür dienliche Material klar, übersichtlich, lehrhaft verarbeitet und damit die evangelische Schule bis weit hinaus segensreich bestimmt.

Ueber seine veränderte Stellung zur Philosophie und speziell Aristoteles haben wir eine Reihe von Aeusserungen aus späterer Zeit. In der *Ratio*

---

1) Vgl. Planck. Melanchthon *praeceptor Germaniae.* Nördlingen 1880 S. 93.

2) C. R. XXI, 82. 3) l. c. 107.

4) Unter diesem Gesichtspunkt hat ihn Planck in der oben erwähnten Schrift dargestellt.

discendae theologiae von 1530 ermahnt er die Theologen die Philosophie nicht zu vernachlässigen, aber freilich nicht sie thöricht mit dem Evangelium zu vermischen. Erst von der reformatorischen Erkenntniss des Evangeliums aus, erklärt er 1532,[1]) habe er auch die Philosophie, weil das rechte *discrimen inter evangelium et philosophiam* erkannt, damit aber auch nach ihrem Werth gewürdigt. In einem Brief an den bayerischen Kanzler Leonhard Eck vom Jahre 1545[2]) spricht er sich aus Anlass seiner eigenen Arbeiten zu Aristoteles Ethik über die Beschäftigung mit Aristoteles aus: *Vere enim judicas plurimum interesse reipublicae ut Aristoteles conservetur et exstet in scholis ac versetur in manibus discentium. Nam profecto sine hoc autore non solum non retineri pura philosophia sed ne quidem justa docendi aut discendi ratio ulla poterit.* In einer *Declamatio de philosophia* vom Jahre 1536[3]) nennt er eine *inerudita theologia* eine *Ilias malorum.*[4]) Allerdings ist jedes, Theologie und Philosophie, ein *aliud doctrinae genus. Nec ego illa ita misceri volo ut confundat multa jura coquus, sed adjuvari theologum volo in oeconomia methodi. Multa enim mutuari eum ex philosophia necesse erit. — Eruditam philosophiam requiro. — Talis est Aristotelis doctrina* — wogegen Stoa, Epikur, Akademie zu verwerfen sind.[5]) Besonders betont er die Moralphilosophie des Aristoteles. So z. B. in einer Rede *de Aristotele* 1543,[6]) denn die wahre Ethik ist *pars legis divinae. Amemus igitur philosophiam et sciamus eam magno ornamento atque usui esse ecclesiae si dextre tractetur.* Sie schützt vor Barbarei.

So hat er denn auch Aristoteles fleissig bearbeitet. Freilich zunächst Ciceros *officia.* Bekanntlich hat Luther diese über Aristoteles Ethik gestellt.[7]) Fast scheint dies Urtheil nachzuwirken, wenn Melanchthon in seiner *Praefatio* zu Ciceros *officia* 1525[8]) von diesem rühmt: *non alius exstat libellus de moribus absolutior officiis Ciceronis, diligentissime enim praecepit de omnibus vitae partibus quid deceat quamlibet aetatem.* 1530 gab er Scholien zu Ciceros *officia* heraus. In seiner zweiten Praefatio aber vom Jahre 1544[9]) spricht er mässiger über Cicero als 1525: er sei populärer als Aristoteles und daher bequemer zur praktischen Anwendung. Inzwischen hatte er seine Studien bereits vorwiegend, bald ausschliesslich der

---

1) *Quaestiones academicae* N. 1 C. R. X, 690. 2) C. R. II. 956 sqq. 3) C. R. XI, 278 sqq. 4) p. 280. 5) p. 282. 6) C. R. XI, 657. 7) Vgl. meine Ethik Luthers u. s. w. p. 15 Anm. 2. 8) C. R. XI, 86—90. 9) C. R. XI, 254—261.

Moralphilosophie des Aristoteles zugewandt. Er hat Aristoteles wiederholt zum Gegenstand von Reden gemacht: 1537 *de Aristotele*[1]) über sein Leben und seine Schriften — *ut magis ametis Aristotelem; unus ac solus est methodi artifex, optimum doctrinae genus hoc, doctrinae genus summo studio conservandum est*: damit schliesst er[2]) —; 1544 *de Aristotele*,[3]) speziell über die Moralphilosophie,[4]) ausgehend in den Nachweis von der Nothwendigkeit einer gesunden Philosophie auch für die Kirche; in der Rede *de philosophia* 1536[5]) geht er speziell auf die Aristotelische Philosophie ein. Er hat aber auch selbst dazu gethan, durch mannigfache Bearbeitungen Aristoteles' Ethik zugänglich zu machen, um daraus dann einen eigenen Entwurf der Moralphilosophie erwachsen zu lassen.

So hat er 1529 einen Kommentar zu den beiden ersten Büchern der Nikomachischen Ethik veröffentlicht. Die Ausgabe von 1532 fügte dann noch das 4. und 5. Buch hinzu, nachdem eine Ausgabe von 1530 die ersten beiden Bücher mit Scholien über Ciceros Officien verbunden hatte, während eine weitere Ausgabe von 1535 der zweiten die Politik des Aristoteles hinzufügte, das Jahr 1545 eine neue Bearbeitung jener vier Bücher der aristotelischen Ethik brachte. Wenn Melanchthon in solcher Weisedas Studium der aristotelischen Ethik sich angelegen sein liess und zugleich Ciceros Officien für die *consuetudo vitae civilis* rühmte, so war es nicht im Interesse der Vermischung sondern vielmehr der Unterscheidung der theologischen und philosophischen Moral. Denn eben zu diesem Behufe müsse man beide kennen, sei es also nothwendig, dass Aristoteles in den Schulen getrieben werde.[6])

Auf Grund dieser Studien und im Anschluss an Aristoteles verfasste nun Melanchthon selbst eine *Epitome philosophiae moralis* 1538, deren 1. Buch zusammenfasst, was Aristoteles in den drei ersten Büchern über die Glückseligkeit, die Tugenden und Affekte, das 2. Buch, das was Aristoteles im 5. Buche seiner Ethik über die Gerechtigkeit ausführt. Im folgenden Jahre, 1539, folgte eine 2. Auflage der *Epitome* mit einem Kommentar zum 5. Buch des Aristoteles. Im nächsten Jahre, 1540, erschien bereits eine 3. Auflage. Nachdem er in der ersten nur von der

---

1) C. R. XI, 342 sqq. 2) p. 349. 3) XI, 647 sqq. 4) p. 657.
5) XI, 280 sqq.
6) p. 7. *propter has utilitates Aristotelis ethica in manibus scholasticorum versari prodest.* Vgl. die Widmung der Ausgabe von 1545 C. R. XVI, p. 5.

Tugend der Wahrhaftigkeit gehandelt, fügte er hier die Wohlthätigkeit, Dankbarkeit und Freundschaft und zwei Traktate hinzu, den einen über die Autorität der Fürsten und speziell ihr Recht schriftwidrige Kulte zu ändern auch im Gegensatz zu den Bischöfen, den zweiten über die Grade der Verwandtschaft. Ein Abdruck erschien 1542, eine neue Auflage 1546, mit zwei Abhandlungen: über die Verträge und über die Verwandtschaftsgrade. Wenn hier die Moralphilosophie als die Lehre vom äusseren gesetzmässigen Handeln bestimmt, also mehr der Unterschied von der christlichen Moral betont ist, als welche von der inneren Gesinnung und ihrem Verhältniss zu Gott handelt, so erscheint diese Moralphilosophie der christlichen Erkenntniss mehr angenähert in der neuen Bearbeitung, in welcher sie 1550 erschien unter neuem Titel: *Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Ethicorum;* von neuem veröffentlicht 1553. 1554. 1557 und als letzte Ausgabe von Melanchthons Hand mit Zusätzen *de juramentis, de excommunicatione et de aliis quibusdam materiis,* 1560.[1]) Man sieht aus diesen häufigen Ausgaben, welche Verbreitung Melanchthon dem Studium dieser an Aristoteles sich anschliessenden philosophischen Moral zu geben gewusst hat. Und so blieb denn auch jene letzte Bearbeitung noch lange das Lehrbuch in den evangelischen Schulen und erfuhr noch eine grosse Zahl von neuen Auflagen (1561, 62, 66, 75, 80, 83, 86, 89, 92 u. s. w.). Die Vorlesungen, welche Viktorin Strigel in Leipzig darüber hielt, gab Christoph Pezel heraus: *In Epitomen philosophiae moralis Phil. Mel. hypomnemata Vict. Strigelii etc.* 1580—82. Eine eigene Erläuterung veröffentlichte Pezel nach seinen Vorträgen am Gymnasium zu Bremen 1589.[2])

In solchem Grade liess Melanchthon sich das Studium der philosophischen Moral angelegen sein, um dadurch den von ihm erstrebten, auf bestimmter Sonderung beider Gebiete ruhenden Bund von Philosophie und Theologie herbeizuführen und so der Gefahr einer Geistesbarbarei entgegenzuwirken, welche ebenso wider Gottes Willen sei, von welchen beide Erkenntnissgebiete stammen, als auch dem wohlverstandenen Interesse des Evangeliums

1) C. R. XVI, p. 165.

2) Vgl. zu obigem die Prolegomena zu C. R. XVI p. 1 sqq. und G. Th. Strobel Melanchthons Verdienste um den Aristot. in seinen „Neuen Beiträgen zur Literatur besonders des 16. Jahrhunderts" IV, I S. 149—180.

selbst widerstreite. Denn auf der einen Seite dient die Philosophie der Theologie, da diese der allgemeinen Erkenntnissgrundlagen bedarf, welche jene ihr bietet; auf der andern Seite dient die Theologie der Philosophie; denn erst von jener aus gewinnt diese die rechte und nöthige Erkenntniss des sündigen Verderbens und ihrer Ursache wie der Heilung.[1])

An die Spitze seiner ***Philosophiae moralis epitome*** vom Jahre 1546 stellt er die Definition der Moralphilosophie: *est pars illa legis divinae, quae de externis actionibus praecipit.*[2]) Damit ist ebenso die Beziehung wie der Unterschied von der theologischen Moral ausgesprochen[3]). Denn Gott haben beide zum Urheber (*lex divina*); aber während jene sich auf das äussere Verhalten bezieht, so hat es diese mit der inneren Welt der Gesinnung

1) Vgl. z. B. C. R. XVI p. 32, 54, 55: *hanc causam vitiosorum affectuum ostendit doctrina christiana, quae hoc magis amari debet, quia philosophia, cum admiretur naturae imbecillitatem, tamen causam non eruit. Quare hic adjuvatur a christiana doctrina, quae et morbi causam ostendit et exhibet remedia, de quibus concionatur evangelium.*

2) Vollständig: *Est notitia praeceptorum de omnibus honestis actionibus quas ratio intelligit naturae hominis convenire et in civili consuetudine vitae necessarias esse, quaesitis fontibus praeceptorum arte et demonstrationibus. Sed eruditissima definitio est haec: philosophia moralis est pars illa legis divinae, quae de externis actionibus praecipit.* C. R. XVI, 20.

3) XVI, 280 Anm. 1 sind bei Gelegenheit der *Enarrationes in primum librum Ethicorum Aristotelis* von 1529 die Erörterung *de discrimine christianae doctrinae et philosophicae* auch der Ausgaben von 1530, 32 und 35 beigefügt. Sachlich stimmen sie alle unter sich und mit der *Epitome* überein. Wir heben Einiges aus: *Philosophia tota nihil continet nisi praecepta de externa vita, qua — in hac civili societate hominum utendum est. Evang. vero longe alia profitetur. Non enim venit Christus in mundum, ut praecepta de moribus doceret, quae jam ante norat ratio, sed ut remitteret peccata, ut credentibus in ipsum donaret Sp. sctm. Et tamen, ut magistratus approbat, ita civilem consuetudinem vitae probat, vult mores esse civiles et humanos h. e. non pugnantes cum ratione naturali seu cum judicio rationis.* Denn die Vernunft weiss hierin das Richtige, *quamquam affectus omnes sint impuri nec obtemperent judicio rationis.* Die philosophische Moral dient nun zur *disciplina* für diese Affekte. — *Ex his intelligi potest, non pugnare philosophiam cum evangelio.* — Ueber den Unterschied der philosophischen Tugenden von den christlichen: *philosophicae virtutes sunt, quae honesta opera et consentanea rationi seu legibus foris exprimunt, et efficit haec humana voluntas suis ipsa viribus.* Aber diese sind sehr schwach, und die *affectus* sind stärker, wogegen die Philosophie keine wirksamen Mittel besitzt. — *Christianae virtutes propriae sunt: timor Dei, fiducia erga Deum, diligere proximum, deponere voluptatum et gloriae amorem, castitas etc. Atque haec efficit in piis Sp. scts.*

und des Verhältnisses zu Gott zu thun. Sie unterscheiden sich wie *lex* und *evangelium*. Denn die *philosophia moralis est pars legis divinae,* sofern nämlich die *lex divina* als *lex naturae* durch die Schöpfung nach Röm. 1, 19—20 *mentibus impressa,* freilich jetzt verdunkelt ist, so dass die Erkenntniss des vollen Willens Gottes, dass dieser die *perfecta obedientia cordis* verlangt, geschwunden, und nur — aber doch — die Erkenntniss des Willens hinsichtlich der äusseren Aktionen geblieben ist. Denn gewisse sichere Prinzipien, aus denen dann weitere Schlüsse gezogen werden können, sind dem Menschen noch geblieben. Dieses Erkenntnissgebiet entwickelt die *philosophia moralis.* So hat sie denn auch für den Christen ihren Werth,[1]) entsprechend dem Werth und der Bedeutung des *lex* überhaupt. Denn wie diese der *disciplina externa* und der *paedagogia* dient, so auch jene. Ferner liegen in dieser allgemeinen Moral die Prinzipien und Quellen des Rechts, von welchem auch der Theologe Kenntniss haben muss, wenn er in der theologischen Moral auf bürgerliche Angelegenheiten zu sprechen kommt. So dient also die Moralphilosophie der Theologie. Welche Förderung aber jene hier wiederum der christlichen Erkenntniss verdankt, wird ersichtlich, wenn nun Melanchthon nach diesen grundlegenden Erörterungen auf die Darstellung der Moralphilosophie selbst übergeht.

Denn die erste Frage ist, im Anschluss an Aristoteles und die antike Moralphilosophie überhaupt, die nach dem *finis hominis.*[2]) Aristoteles hat den letzten Endzweck in die Glückseligkeit und diese in das vernunftgemässe tugendhafte Handeln gesetzt. Dem Christenthum verdanken wir die Erkenntniss, dass der Mensch, weil nach Gottes Bild geschaffen, vor Allem in Beziehung zu Gott stehe und an ihm sein höchstes Ziel habe. So will Melanchthon Aristoteles nicht sowohl korrigiren als ergänzen, d. h. er christianisirt ihn: *studiosi cogitent hominem non esse sibi finem, sed homines Dei causa nasci, et virtutem per sese non esse illud extremum, in quo acquiescere mens debet, sed referendam esse alterius ad agnitionem Dei et ad obediendum Deo.*[3]) Diese Erkenntniss wendet er dann eingehend gegen die epikuräische Bestimmung von der Lust, als dem letzten Zwecke.[4]) Es fehlt hier die Erkenntniss des sündigen Verderbens, welches sich eben in dem Verlangen nach Lust geltend macht, so das man denn hier sieht, wie die Philosophie durch das Christenthum sich erleuchten lassen muss. Die

1) XVI, p. 25 sqq. 2) XVI, 28 sqq. 3) p. 30. 4) p. 31.

stoische Bestimmung aber, dass die Tugend nicht bloss das höchste (wie Aristoteles lehrte) sondern das einzige Gut sei, scheint ihm mit Aristoteles der Sache nach zusammenzutreffen.[1]) Denn mit Recht unterscheidet Aristoteles das *bonum honestum,* d. h. *morale,* vom *bonum utile* und *suave,* welches an sich *ἀδιάφορον* erst durch jenes sittliche Bedeutung erhalte. Besteht denn das höchste Gut — nur eben mit jener christlichen Ergänzung — nach Aristoteles in der Tugend, so handelt es sich um die Begriffsbestimmung der Tugend. Die einfachste Definition in der Philosophie ist: *virtus est habitus qui inclinat voluntatem ad obediendum rectae rationi.*[2]) Es konkurriren also als *causae*[3]) hierbei die beiden philosophischen Faktoren der bestimmenden *ratio* und der gehorchenden *voluntas,*[4]) wozu dann *doctrina, naturalis impetus* und *disciplina s. assuefactio* als unterstützende Ursachen hinzukommen. Der Christ kennt freilich noch ganz andere Mächte: das Evangelium und den heiligen Geist, die ihn viel weiter führen als jene. Denn wie weit führen ihn jene? d. h. in wie weit hat der Mensch Freiheit des Willens?[5]) Nur für die äusseren Handlungen, für die *justitia carnis.* So weit allerdings — im Gegensatz zur stoischen Nothwendigkeitslehre.[6]) Aber ist schon dort die Freiheit durch die Macht der Sünde sehr beschränkt und gehemmt,[7]) so reicht sie vollends nicht aus zur *justitia spiritualis* und den *actiones spirituales,* die uns das Evangelium als Werke des heiligen Geistes erkennen lehrt.[8]) So kommt es denn dort zur natürlichen, hier zur christlichen Tugend. Mit der Tugend sind aber die Affekte verwandt, indem sie dieselben theils hemmen, theils unterstützen. So führt ihn dies zur Betrachtung der *affectus.*[9])

---

1) p. 37 f. 2) p. 38. 3) p. 39 f.

4) Die Begründung hierfür gibt seine Psychologie *De anima* C. R. XIII, 1 sqq. auf Grund der aristotelischen Schrift *περὶ ψυχῆς* bearbeitet — eine noch jetzt beachtenswerthe Schrift. Als die *potentiae animae* nennt Melanchthon: *vegetativa, sentiens, appetitiva, motiva secundum locum, intellectiva.* Zur *potentia appetitiva* gehört der *appetitus voluntarius,* die *motus cordis notitiam sequentes.* Auch hier wieder erinnert Melanchthon daran, wie auf der einen Seite diese philosophischen Kenntnisse nothwendige Voraussetzungen der theologischen Erkenntniss sind, auf der andern die Philosophie erst durch die Lehre der Kirche ihr wahres Licht erhalte, z. B. p. 135: *haec omnia in doctrina ecclesiae copiose explicantur, qua cognita philosophorum disputationes melius judicari possunt etc.*

5) XVI, p. 42. 6) p. 44 sqq. 7) p. 48 sq. 8) p. 49.

9) p. 50 sqq.

Im Anschluss an die antike Psychologie weist er ihnen im Unterschied von den *appetitiones vegetativae* (wie Hunger und Durst) die *appetitiones sensuum* (wie Freude und Schmerz, Furcht und Hoffnung, Liebe und Hass) und die *appetitio voluntatis* (Lust und Unlust des Willens) zu.[1]) Die stoische Forderung der Affektlosigkeit (ἀπάθεια)[2]) ist zu verwerfen, da die Affekte nicht an sich und alle mit der Tugend streiten, sondern sie oft auch unterstützen. Somit ist der Begriff der Tugend mit Aristoteles näher so zu bestimmen:[3]) *virtus est habitus electivus in mediocritate consistens quoad nos, ratione aliqua,*[4]) *ut sapiens judicat.*[5]) Demnach gehört zu ihr 1. das Elektive, d. h. das *consulto et sponte,* also die προαίρεσις = mentis *notitia seu judicium et liberae voluntatis delectus;* 2. die *mediocritas quoad nos,*[6]) nicht im arithmetischen Sinn, wie bei der *justitia commutativa,* sondern nach geometrischer Proportion (wie 1 : 3 : 9), im Sinn der Verhältmässigkeit.[7]) Und zwar ist Aristoteles höchsten Lobes werth, *quod unus definivit virtutes esse mediocritates. Nam formale virtutis est ipsius affectus moderatio.*[8]) Wie wenig damit freilich für die sachliche Erkenntniss und Beurtheilung gewonnen ist, entging Melanchthon.

Was nun die Eintheilung der Tugenden betrifft,[9]) so bestimmen die uns eingepflanzten sittlichen Urtheile, *quae vocantur leges naturae,* die Handlungen, sowohl gegen Gott, wie gegen die Menschen; *nec potest aptior ordo ullus institui aut cogitari, quam decalogus. Hanc sciamus omnium legum summam esse. Facilis est igitur enumeratio et distinctio juxta deca-*

1) Vgl. *Liber de anima* XIIII, 124 sqq.

2) XVI, 51 sqq. Vgl. *de anima* XIII, 131 sqq. *qui sunt errores Stoicorum de affectibus?*

3) XVI, 56.

4) In den *Elementa* 1550 XVI, 210 steht statt *quoad nos ratione aliqua: secundum rectam rationem.*

5) Vgl. damit p. 109, wo ausgeführt wird, dass das Sittliche nicht bloss auf die äussere Handlung gehe, sondern auch auf die προαίρεσις und die innere *deliberatio* und das ἦθος d. i. das Mass, die Selbstbeherrschung, *animi assuefactio, aequabilitas, moderatio et cunctatio, quae se cohibere potest, donec deliberata re cum quadam suavitate faciat id quod rectissimum est.*

6) p. 58.

7) Diess ruht auf den bekannten aristotelischen Erörterungen im 5. Buch seiner Nikomachischen Ethik.

8) p. 59. 9) p. 60 sqq.

logum. So treffen also hierin philosophische und theologische Moral mit einander zusammen, durch die Anwendung des Begriffes des angebornen Naturgesetzes, als dessen entsprechenden Ausdruck man den Dekalog und seine Ordnung ansah[1]) — freilich nicht ohne ein ziemliches Mass von *petitio principii.* Zugleich aber unterscheiden sich beide eben hierin insofern von einander, als die Philosophie oder natürliche Vernunft zwar von Gottes Dasein, Regierung, Gerechtigkeit und Weisheit, der Scheu vor Gott u. dergl. etwas, aber von den Tugenden, die das Verhältniss zu Gott betreffen, nur sehr unvollkommen weiss und die Glaubenszuversicht, wie sie auf der Gewissheit von der Sündenvergebung ruht, weil diese selbst, nicht kennt, und so denn durch das Evangelium ergänzt werden muss.[2]) Dagegen enthält die 2. Tafel die der Philosophie zugänglicheren und von ihr aus dem allgemeinen natürlichen Verhältniss zu Gott zu begründenden Tugenden. Indem Melanchthon das einzelne pflichtmässige Verhalten, wie es im Dekalog gefordert ist, auf allgemeine Kategorien zurück führt, erscheint ihm wie Aristoteles und der antiken Moral überhaupt die Gerechtigkeit als die umfassendste Tugend, an die er dann in loser Weise noch etliche: *veritas, beneficentia, gratitudo, amicitia* anreiht.

Der Erörterung hierüber widmet er das 2. Buch seiner Moralphilosophie.[3]) Fast den ganzen Raum desselben nimmt die *justitia* ein. Denn da es die Moralphilosophie wesentlich mit dem äussern gegenseitigen Verhältniss und Verhalten der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft zu thun hat, in dieser aber die Gerechtigkeit die oberste Tugend ist, welche die andern regiert und das hauptsächlichste Band der bürgerlichen Gesellschaft bildet, so ist denn auch vornehmlich von dieser zu handeln. Die Gerechtigkeit ist aber nach Aristoteles' Zurechtstellung der Erörterung Platos fürs erste die *justitia universalis,* welche den ganzen Chor der Tugenden umfasst, eigentlich der Gehorsam gegen Gott, *civiliter* gesprochen gegen die Obrigkeit, nach platonischer Darstellung die durch die Herrschaft der Vernunft als dem Grundton (*ὑπάτη*) im Akkord der psychologischen Kräfte begründete und durch die übrigen Töne, die Affekte, hindurchgehende Harmonie des Innern;[4]) sodann die *justitia particularis,*[5]) d. h. die Tugend, welche nach des Simonides Definition *suum cuique tribuit*, und zwar die

1) Vgl. z. B. XXI, 713 ff., wo Melanchthon die Gebote der beiden Tafeln des Dekalogs in der nicht völlig erloschenen *notitia naturalis de Deo* nachweist.

2) XVI p. 61. 3) p. 63 ff. 4) p. 64 f. 5) p. 65 ff.

distributiva und die *commutativa.* Die *commutativa* bezieht sich auf die gegenseitige sachliche Ausgleichung ohne Ansehen der Person (z. B. in Kontrakten, Entschädigungen, aber auch, nach Aristoteles wunderlicher Fassung, in der Strafe), nach der arithmetischen Proportion (z. B. 3, 6, 9, 12, 15); die *distributiva* [1]) auf die Erweisung von Ehre, Lohn und dergl., je nach der verschiedenen Würdigung der Personen, nach der geometrischen Proportion, wie sie Aristoteles nach Platos Vorgang bestimmte und anwendete. [2])

Diese Betrachtung bahnt ihm den Weg zur Frage nach dem *jus* [3]) und seiner Eintheilung in *jus naturae* und *jus positivum. Jus naturae — immotum et immutabile — significat naturales notitias de moribus h. e. principia practica et conclusiones recta et necessaria consequentia ex illis principiis ortas. Quae sint illae notitiae, decalogus optime et aptissime ostendit, qui est epitome et summa legum naturae.* Und da dies *jus naturae* göttlichen Ursprungs in der menschlichen Natur, also ein *jus divinum* ist, so ist die Versündigung dagegen Todsünde. [4]) Das *jus positivum* dagegen ist faktische Festsetzung von Seiten der Obrigkeit, demnach in seinen Bestimmungen nicht von solcher inneren Nothwendigkeit wie die Sätze des *jus naturae,* sondern Anwendung desselben auf die jeweiligen Verhältnisse: *determinatio quaedem juris naturalis ad certum modum propter aliquas circumstantias.* Daran schliesst sich eine Reihe einzelner Fragen: über die Unveränderlichkeit des *jus naturae,* [5]) über die *ἐπιείκεια* d. h. die Ermässigung des Rechts unter gewissen Umständen [6]) und die Entscheidung nach Billigkeit, [7]) über die Entschuldigung der Unwissenheit, [8]) über die *voluntaria delicta* und ihre Grade, [9]) wobei sowohl auf Aristoteles als auch mehrfach auf die römischen Rechtsbestimmungen zurückgegangen wird.

Ein näher interessirendes Thema behandelt er eingehend in der Frage über die Stellung der Obrigkeit zur Religionsübung: *an principes debeant mutare impios cultus, cessantibus aut prohibentibus episcopis aut superioribus dominis,* [10]) und die These, die er zu beweisen sich anschickt, lautet: *principes et magistratus debere impios cultus tollere et efficere, ut in ecclesiis vera doctrina tradatur et pii cultus proponantur.* Dass es

1) p. 67 f.

2) Auf diese Eintheilung kommt Melanchthon immer wieder zurück in seinen verschiedenen moralphilosophischen Schriften. Vgl. z. B. auch zu Cic. off. XVI, 540.

3) p. 70 f. 4) p. 71. 5) p. 72. 6) p. 73. 7) p. 78. 8) p. 81. 9) p. 83. 10) p. 85–105.

innerlich nicht berechtigt und auch praktisch eine grosse Unvorsichtigkeit war, die Entscheidung über Wahrheit und Unwahrheit in Sachen der Religion in die Hände der weltlichen Obrigkeit zu legen, ist uns allerdings klar und gewiss geworden. Es war die unfragliche Gewissheit, die man von der Wahrheit der evangelischen Lehre gegenüber der römischen hatte, was so unbefangen jene zweischneidige und in ihren Konsequenzen weittragende Gewalt in die staatlichen Hände übergeben liess. Es ist klar, dass eine logisch schwer, sachlich aber wohl begreifliche *petitio principii* im Begriff und Verstand das *evangelium* dabei zu Grunde liegt, womit sich eine gut gemeinte, aber über das Mass gehende Vorstellung von der Aufgabe der bürgerlichen Gesellschaft verbindet: *finis societatis humanae proprius et praecipuus est, ut Deus innotescat; magistratus est custos societatis humanae; ergo multo magis custos illius praecipui finis esse debet, quia in omni actione proprius finis principaliter expetendus et tuendus est. Errant igitur magistratus, qui divellunt gubernationem a fine et se tantum pacis ac ventris custodes esse existimant. Aliud habent majus officium, videlicet defensionem totius legis primae et secundae tabulae quod ad externam disciplinam attinet.*[1]) Hier ist eine solche Verkettung des Religiösen mit dem Staatlichen zu Grunde gelegt, dass dadurch der ganze Gewinn der reformatorischen Erkenntniss vom Unterschied des weltlichen und geistlichen Gebiets, wie er z. B. Aug. 28 ausgesprochen ist, in Frage gestellt wird. Die Ausgleichung mit ihr wird zwar in der Betonung der „*externa disciplina*“ gesucht — wie diess Melanchthon später des Weiteren ausführt.[2]) Aber wenn die weltliche Gewalt ihre Autorität der geistlichen Entscheidung zu Dienste stellt, zur Durchführung und äussern Geltendmachung der als evangelisch erkannten religiösen Lehre, so ist sie es doch, welche jene Entscheidung beurtheilt und ihre Wahl trifft, also die eigentliche Entscheidung fällt. Diese Gedanken blieben für die ganze Folgezeit massgebend. Es ist freilich das praktische Motiv dieser Stellung zur Frage leicht zu erkennen. Man hatte die Hoffnung aufgegeben, mit Rom je zur Verständigung zu gelangen;[3]) eine äussere Ordnung aber musste doch getroffen werden; so fiel die Entscheidung den evangelischen Ständen zu. Der Fehler

1) p. 91. 2) p. 96.

3) Vgl. p. 90: *non igitur exspectanda est cognitio pontificiae factionis, sed ad singulos pertinet mandatum Dei, ut audiant, discant, amplectantur et confiteantur evangelium.*

war nur, dass diese Ordnung der Dinge nicht aus der geschichtlichen Situation, sondern prinzipiell aus dem Wesen des obrigkeitlichen Amtes und seines Berufs, Wächter auch der ersten Tafel zu sein, verbunden mit der Voraussetzung der Wahrheit der evangelischen Lehre gerechtfertigt wurde.

Nach kurzer Erörterung der Frage über das Recht des Tyrannenmordes[1]) verweilt Melanchthon länger bei der Frage, ob die Verletzung obrigkeitlicher Edikte eine Todsünde sei[2]) und er bejaht sie, sofern darin eine Verletzung der göttlichen Autorität der Obrigkeit liegt. In Betreff der kirchlichen Zeremonien aber, welche auf menschlicher Autorität beruhen, entscheidet er, dass in *casu scandali* sie zu verletzen Sünde sei, *extra casum scandali* aber sie *sine peccato mortali* verletzt werden können; denn man müsse die Erkenntniss wahren, dass sie indifferent und zur Gerechtigkeit nicht nothwendig seien.[3]) Denn die kirchlichen Ordnungen und die bürgerlichen Gesetze der Obrigkeit verpflichten nicht in gleicher Weise, diese unbedingt, jene nur bedingt.[4]) Hier gilt es die christliche Freiheit zu behaupten und nicht aus dem, was indifferent ist, ein das Gewissen bindendes Gesetz zu machen.[5]) Freilich hatte Melanchthon dabei nur an ganz äusserliche und untergeordnete Dinge *(traditiones illae de cibis et similes)* gedacht, wenigstens zwischen solchen und den wesentlicheren Grundbedingungen alles äusseren Bestandes nicht ausdrücklich unterschieden. Aber nachdem er prinzipiell den Grundsatz der christlichen Freiheit gewahrt, betont er — wie es von ihm nicht anders zu erwarten war — nun doch mit grossem Nachdruck die sittliche Pflicht der Beobachtung. *Nam in violatione traditionum duae res periclitantur, disciplina et tranquillitas seu harmonia publici status*[6]), denn jene Disziplin und Pädagogie ist nicht nur für die Jugend nöthig, sondern auch für das Volk. Und die äussere Ordnung und Uebereinstimmung in den Gebräuchen u. s. w. ist ein wichtiges Band der Gemeinschaft.

Wenn die nächste gegen die römischen Ansprüche gerichtete Untersuchung über den Unterschied der weltlichen und der geistlichen Gewalt in seiner ethischen Bedeutung[7]) noch in den Zusammenhang der bisherigen Erörterungen sich einreiht, so folgen nun verschiedene Besprechungen, deren Verbindung eine nur lose ist. Es sind Fragen aus dem Sachenrecht. So an Naboths Beispiel angeschlossen, die Erörterung über das Recht des

1) p. 105. 2) p. 109 ff. 3) p. 111. 4) p. 112. 5) p. 113.
6) p. 114. 7) p. 116 ff.

8

Eigenthums gegenüber den Ansprüchen der obrigkeitlichen Gewalt[1]) und dann eine sehr ins Einzelne eingehende Abhandlung über die Kontrakte.[2]) Die erste Frage ist über das sittliche Recht des Zinsnehmens, die Melanchthon nach kirchlicher Tradition verneint, unter anderen Gründen weil zwar z. B. ein Feld ein fruchtbringendes Objekt sei, Geld aber nicht — was freilich eine hinfällige Voraussetzung ist. Andere Fragen, die mehr ins Gebiet des Rechts als der Moral eingehen, schliesst er mit der damals mehrfach verhandelten Frage nach der Gültigkeit oder vielmehr Ungültigkeit — gegen das päpstliche Recht — von Verlobungen ohne die Einwilligung der Aeltern.[3])

Dies alles hatte der Erörterung über die Tugend der Gerechtigkeit gegolten. Nur kurz handelt er nun noch von den übrigen[4]): *veritas, beneficentia, gratitudo* und besonders *amicitia*, die er in aristotelischer Weise im weiteren Sinn versteht, so dass die verschiedensten menschlichen Verbindungen darunter zusammengefasst sind.

Nach diesem eingehenderen Referat über die *Epitome philosophiae moralis* können wir über die *Elementa doctrinae ethicae* (1550. 1560)[5]) um so kürzer sein, da im Wesentlichen dieselben Gedanken hier wiederkehren, nur zuweilen lehrhafter formulirt und theils ausführlicher theils kürzer behandelt. Die philosophische Moral ist *doctrina de virtutibus*, welche ebenso zur sittlichen Gotteserkenntniss, wie als *norma vitae in actionibus externis seu in disciplina* dient.[6]) Als *explicatio legis naturae* ist sie eine *pars legis*, als solche ebenso unterschieden vom Evangelium, welches der Besitz der Kirche ist, und demselben einerseits untergeordnet andererseits doch auch nöthig und nützlich.[7]) Da nun auch in der Kirche die Lehre vom Gesetz getrieben werden muss, so dienen philosophische und kirchliche Moral einander.[8])

Die Untersuchungen selbst nun beginnt Melanchthon ebenso wie in der *Epitome* mit der Frage nach dem *finis hominis* und beantwortet sie in gleicher Weise auf Grund der Offenbarung mit der Beziehung des Menschen zu Gott, wofür er dann auch das wenn auch dunklere Zeugniss des natürlichen sittlichen Bewusstseins oder der Philosophie beibringt und am Gegensatz zwischen Aristoteles *(virtus est finis)* und Epikur *(voluptas)*

1) p. 124 ff. 2) p. 128 ff. 3) p. 149 ff. 4) p. 151 ff.
5) C. R. XVI, 165—267. 6) p. 167. 7) p. 168. 8) p. 169.

erörtert.[1]) Nachdem er sehr eingehend die epikureischen Beweisführungen kritisch besprochen,[2]) erörtert er hier das Verhältniss der stoischen Lehre von der Tugend als dem einzigen Gut zur aristotelischen von ihr als dem höchsten.[3]) Daran schliesst sich die Frage nach der *virtus* und den *causae actionum virtutis*[4]), nach der Freiheit des Willens[5]) und die Zurückweisung der stoischen Nothwendigkeitslehre an.[6]) Hierauf folgt die Lehre von den Affekten[7]) in Verbindung mit der Begriffsbestimmung der Tugend[8]) und die Eintheilung der Tugenden nach der 1. und 2. Tafel des Dekalogs, wobei an den Mangel der Philosophie hinsichtlich jener Eintheilung erinnert wird.[9]) Diess alles ist sowohl in der Folge wie in der Behandlung der Materien mit der *Epitome* ganz übereinstimmend. Und ebenso verhält sichs, wenn nun das 2. Buch die Lehre von der *justitia* abhandelt.[10]) Es kehren hier die verschiedenen Fragen der *Epitome* wieder. Nur ist die grössere Abhandlung über Recht und Pflicht der Obrigkeit gegenüber den *impii cultus* und dann was darauf folgt weggelassen und gleich zur Polemik gegen die Behauptung Bonifacius' VIII. über das göttliche Recht des Papstes gegenüber der weltlichen Gewalt übergegangen, also der Unterschied beider Gewalten, der geistlichen und der weltlichen ausschliesslich betont. Es wird schwerlich anzunehmen sein, dass dies zufällig geschehen ist. Was aber Melanchthon dazu bestimmt, ist nicht mit Gewissheit zu sagen. Es ist wohl möglich, dass die Erfahrungen der dazwischenliegenden Jahre, die Weise wie Karl V. seinen Sieg über den Schmalkaldischen Bund missbrauchte, um aus eigener Machtvollkommenheit die kirchlichen Dinge — im römischen Sinne — zu ordnen, Melanchthon veranlasst haben, das kirchliche Recht der Obrigkeit gegen die Betonung der Verschiedenheit der beiden Gebiete in den Hintergrund treten zu lassen. Dann wäre es eine stille Protestation Melanchthons, während er sich zu einer offenen, wie wir aus seiner Stellung zum Leipziger Interim wissen, nicht entschliessen konnte. Mit dem Ton, der durch die Briefe jener Jahre geht, würde dies wohl übereinstimmen.

Auch seinem **Kommentar zur Politik des Aristoteles**[11]) hat er ethische Betrachtungen vorangeschickt, vor Allem über den Unterschied des Evangeliums, dessen Sache die *justitia cordis* sei, vom *status civilis*,

1) p. 170 ff. 2) p. 173 ff. 3) p. 179 ff. 4) p. 183 ff. 5) p. 189 ff. 6) p. 195 ff. 7) p. 201 ff. 8) p. 209 ff. 9) p. 214 ff. 10) p. 221 ff. 11) XVI, 417 ff.

nach der reformatorischen Grundanschauung über diese beiden Gebiete, im Gegensatz gegen die falsche Vermengung des Evangeliums mit dem äussern bürgerlichen und rechtlichen Gebiet auch von Seiten Wiklifs, Zwinglis und der Anabaptisten.[1])

Ferner hat er verschiedene einzelne Abhandlungen ethischen Inhalts veröffentlicht.[2]) So: *Quaestiones aliquot ethicae* — besonders und mit den *Elementa eth. doctrinae* verbunden, 1552. 54. 57. 60 —: *de juramentis; de discrimine potestatis politicae et ministerii evangelii; de excommunicatione;* eine Abhandlung über Kontrakte[3]) und einen Abriss der Verwandtschaftsgrade.[4])

Ausserdem sind aus den *Declamationes* C. R. XI zu erwähnen: *de vestitu, oratio contra affectationem novitatis in vestitu* 1527. p. 139 sqq.; *de ebrietate, vituperatio ebrietatis* 1529 p. 168 sq.; *de gratitudine* 1534 p. 251 sqq.; *de amore veritatis* 1545 p. 266 sqq. gegen Sophistik, der Philosoph soll φιλαληθής sein; *de aequitate et jure stricto* 1542 p. 550 sqq. über dasselbe Thema 1544 p. 669 sqq.: *de jure possidendi* 1543 p. 636 sqq.; *de definitione justitiae* mit Rücksicht auf ein Wort bei Clemens Alexandrinus: δικαιοσύνη ἐστὶ κοινωνία θεοῦ μετὰ ἰσότητος 1551 p. 992 sqq. *de lege Placuit* 1554 XII p. 95 sqq. über die ἐπιείκεια, sowie verschiedene bei der theologischen Moral angeführte Reden *de legibus, de legum dignitate* u. ähnl. und endlich *an virtutes sint habitus* 1559 (?) XII, 324 sqq., über die aristotelische Bestimmung der Tugenden als ἕξεις — die Kirche dagegen *rectius: virtutes sunt motus sp. sancti effusi in corda renascentium;* so dass der Unterschied erhellt *inter Aristotelicam* ἕξιν *quae est umbra virtutis, et veras virtutes* p. 330: auch hier also das Bestreben bei aller Beziehung zwischen Evangelium und Philosophie doch den Unterschied beider zu betonen: diese ist der Vorhof der Heiden für jene; aber eben darum der Durchgang, und so eine Art *praeparatio evangelii.*

Schon oben ist der Scholien Melanchthons zu Ciceros Officien Erwähnung gethan. Nach seinem Tode sind sehr ausführliche Prolegomena dazu von Peucer 1562 veröffentlicht worden.[5]) Er bespricht hier die Nothwendigkeit der *disciplina* und ihren Unterschied von der wahren *virtus*, der Wirkung des Geistes Gottes in den Frommen: *agnitio Dei et motuum*

1) XVI, 419. 2) p. 453 ff. 3) p. 495 ff. 4) p. 509 ff.
5) XVI, 529 ff.

conformitas cum deo.[1]) Darauf folgt eine Reihe einzelner Erörterungen: über Gesetz und Gerechtigkeit in ihrem verschiedenen Sinne[2]), über das göttliche Recht des Eigenthums[3]), die Vollkommenheit und die Eigenthumsentäusserung[4]), über das Verhältniss der ἐπιείκεια zur strengen Gerechtigkeit[5]), über Rache und Krieg und was damit zusammenhängt[6]), über Recht und Pflicht der Obrigkeit in Bezug auf gottlose Kulte, Blasphemie und Häresie[7]), über Gegenwehr[8]), über Tausch und Vertrag, Kauf und Verkauf[9]) u. dgl. Eine Abhandlung *Collatio actionum Atticarum et Romanarum*[10]) schliesst sich an, in welcher Melanchthon die attischen und römischen Gesetze mit dem Dekalog vergleicht und die einzelnen Gebote desselben in jenen nachweist. Denn zwar, dass man dem Gesetze um Gottes willen gehorchen müsse, erkannten jene nicht und lehrte nur die heilige Schrift, aber dem wesentlichen Inhalt nach lassen sich doch die Gesetzesvorschriften wenigstens der Römer und Griechen mit den Vorschriften des Dekalogs vergleichen.

Uebersehen wir alle diese Arbeiten auf dem Gebiete der philosophischen Moral, so tritt uns überall entgegen, wie wenig scharf Melanchthon die Grenze zwischen theologischer und philosophischer Moral gezogen hat. Jene hat es mit dem Innern, diese mit dem Aeussern, jene mit dem Verhältniss zu Gott, diese mit dem Leben in der Welt zu thun. Dass das Evangelium das gesammte Verhalten in der Welt eigenthümlich zu gestalten habe, tritt zurück. Die Moral des Evangeliums erscheint mehr wie eine Ergänzung und Vervollständigung der philosophischen Moral des Gesetzes. Diese letztere, wie sie Melanchthon fasst, nimmt einen so grossen Raum ein, dass für eine selbständige theologische Moral — im Unterschied von der Sphäre des Religiösen — im Grunde kein rechter Raum bleibt. Dies aber konnte Melanchthon nur so rechtfertigen, dass er der philosophischen Moral einen reicheren und reineren Inhalt gab, als sie aus eigenen Mitteln zu bestreiten vermag, indem er überall die christliche Erkenntniss hineintrug und sie mit jener kombinirte. Bei dem grossen Einfluss, welchen Melanchthons Arbeiten für den Betrieb der Moral in der evangelischen Kirche hatten, konnte das nicht ohne die Folge bleiben, dass es in der nächsten Zeit

1) p. 540 f. 2) p. 545 ff. 3) p. 549 ff. 4) p. 554 ff.
5) p. 562 ff. 6) p. 565 ff. 7) p. 570 ff. 8) p. 573 f.
9) p. 575 ff. 10) p. 593 ff.

nicht oder nur kaum zu einer schärferen Auseinanderhaltung theologischer und philosophischer Moral kam. Nach Melanchthons Vorgang schlossen zwar die Loci mannichfachen Stoff der theologischen Moral in sich, aber die selbständigen Arbeiten, welche die theologische Moral darstellen wollten, und zwar meistens dekalogisch — *cum fons sit decalogus omnium honestarum actionum* [1]) — hielten die Grenze gegen die philosophische Moral in der Regel so wenig ein, wie die philosophischen Arbeiten die gegen die theologische. Im Grunde hat erst Calixt mit seinem Satze, dass das Subject der theologischen Moral der *homo renatus* sei, hier eine scharfe Grenzlinie gezogen, wenigstens im Prinzip; die thatsächliche Durchführung ist erst der neueren Zeit vorbehalten geblieben.

1) C. R. XVI, 596.